



L'Acédie Essai d'un devenir existentiel au contrepoint de l'ennui

Julie Giangibbe

► To cite this version:

Julie Giangibbe. L'Acédie Essai d'un devenir existentiel au contrepoint de l'ennui. Philosophie. Université Blaise Pascal - Clermont-Ferrand II, 2013. Français. NNT : 2013CLF20022 . tel-01123993

HAL Id: tel-01123993

<https://theses.hal.science/tel-01123993>

Submitted on 25 Mar 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Université Blaise Pascal – Clermont-Ferrand II

U.F. R. Lettres, Langues et Sciences Humaines

École Doctorale des Lettres, Sciences Humaines et Sociales (ED 370)

THÈSE

en vue d'obtenir le grade de
Docteur de l'Université Blaise Pascal

Discipline : Philosophie

Présentée et soutenue publiquement par Julie GIANGIOBBE

Le 20 Novembre 2013

L'ACÉDIE

Essai d'un devenir existentiel au contrepoint de l'ennui

Sous la direction du Professeur Emmanuel CATTIN

JURY

M. Paolo BETTIOLO, Professore Ordinario di Storia del Cristianesimo, Padova

M. Emmanuel CATTIN, Professeur à l'Université Blaise Pascal

M. Yves HERSANT, Directeur d'études à l'EHESS, Paris

M. Ruedi IMBACH, Professeur à l'Université Paris IV-Sorbonne

Mme Martine PÉCHARMAN, Chargée de Recherche CNRS

M. Alain PETIT, Assistant-agrégé à l'Université Blaise Pascal

Unité de recherche : Laboratoire Philosophies et Rationalités (PHIER)

Remerciements

Quelle que soit la sociabilité attachée à la vie de chercheur, dans l'écriture, au degré d'ampleur requis au stade doctoral, on est seul. Peut-être ce thème précis appelait-il de soi à une solitude particulière ; la gratitude à exprimer doit donc être d'autant plus grande envers tous ceux qui, sans jamais nuire à son exigence, ont permis qu'elle ne soit pas un isolement, mais dans l'extension de ces cinq années une vie possible :

À la région Auvergne pour son soutien à un projet purement spéculatif ;

À mon directeur, Emmanuel Cattin, pour la liberté et la confiance accordées, pour sa disponibilité et ses conseils toujours précieux ;

À Alain Roger, ancien professeur et ami, pour l'inspiration intellectuelle qu'il a été, pour ses lectures attentives et sans complaisance ;

À tous les membres du laboratoire Philosophies et Rationalités, pour avoir offert l'accès à un lieu de travail, préservant ainsi de l'état de doctorant gyrovagant ; en particulier à Laura Berchielli, Sébastien Gandon, Alain Petit, Laurent Jaffro, Charlotte Morel, ainsi qu'à tous les collègues docteurs ou doctorants, Pierre Ponchon, Baptiste Mèlès, Bertrand Nouailles, Sandy Hinzelin, pour leur présence, leur sollicitude, leur solidarité ;

Aux amis proches ou lointains, philosophes en exercice ou reconvertis, Christian Maurer, Tom Jones, Aurélie Morin – une pensée spéciale pour elle –, Sophie Émery, Sandrine Dalmon, Sonia et Laurentiu Andrei, Christel Parisot, Solène Gibert ; sans oublier Dominique Lacot ;

À ceux enfin qui sont trop proches pour être nommés.

Prologue

Vers un possible devenir existentiel

Le dessein de ressusciter l'acédie, ce *topos* chrétien à demi-oublié, renvoyant des échos de mélancolie un peu vagues, est appelé tout autant que mis en doute par sa singulière inactualité. Le recours à l'ennui, comme assistance ou véhicule de ce retour, ne présente lui-même aucune nécessité, ni dans son pourquoi, ni dans son comment. L'ennui évolue dans une présence et une familiarité, au double sens vécu et intellectuel – philosophique ou littéraire –, dont l'acédie est tout à fait bannie, et la distance entre l'un et l'autre a préalablement à être franchie. La possibilité d'entrer dans la zone d'influence de l'ennui et d'être portée avec lui, par un jeu encore obscur, jusqu'à l'actualité, doit être rejointe de l'intérieur de l'acédie, à travers l'exil où elle repose.

Le contenu de l'acédie se tient, en première approche, dans une fermeture, un retrait ésotérique sensible à la perplexité qui suit presque toujours l'énonciation de son nom, concernant son sens et même son épellation. Cette non-familiarité est l'écho d'une disparition déjà ancienne, difficilement compréhensible au regard de la longévité du concept et de son éminence dans la tradition chrétienne. Son règne, en effet, s'est étendu des premiers temps du Christianisme, au IV^e siècle, jusqu'à la fin du Moyen-Âge, parmi les péchés

principaux¹, sous le nom latin d'*acedia* ou *accidia*. Le terme ne semble pas avoir survécu à la Renaissance² ; il n'est jamais passé dans la langue courante, et de la liste même des péchés capitaux, il a disparu. Ce crépuscule énigmatique soulève en retour une énigme inverse et tout aussi aiguë, celle d'une éventuelle subsistance de l'acédie. La disparition du nom a-t-elle signé en même temps un abolissement du contenu que la tradition chrétienne y avait enveloppé ? Une telle abolition serait étrange, s'agissant d'une catégorie aussi générale que celle des péchés capitaux, répondant à une division première du vice en espèces auxquelles se rattachent toutes les fautes particulières. Il faudrait que cette catégorisation de l'acédie n'ait reposé sur rien de foncier dans l'humain, rien du moins en quoi il soit devenu possible de se reconnaître après la Renaissance – et le problème commence à se situer plus nettement sur le point d'un échec du devenir séculier du concept d'acédie. Si néanmoins son contenu doit être tenu pour subsistant, sous une forme ou sous une autre, la question est de savoir où. De fait, une mémoire de l'*acedia* s'est maintenue, dans le champ chrétien, au titre de *terminus technicus* du vocabulaire théologique, voire spécifiquement monastique – ce qui ne trahit rien d'autre que l'échec du devenir séculier. Mais l'interrogation sur la subsistance de l'acédie se pose en un sens plus essentiel, celui d'une *présence réelle* dans l'expérience d'aujourd'hui, innommée ou sous d'autres noms.

Une réponse peut d'ores et déjà être avancée à partir de la liste même des péchés capitaux, telle qu'elle est parvenue jusqu'à nous : en dépit de l'absence du nom d'acédie, cette dernière y subsiste en réalité sous forme dérivée. L'emplacement qui était le sien se trouve désormais occupé par le

¹ Les péchés connus aujourd'hui sous le nom de *capitaux* ont d'abord été appelés principaux (*vitia principalia*). La ratification de l'expression de péchés capitaux (*vitia capitalia*) semble dériver du *Livre des Sentences* de Pierre LOMBARD (XII^e siècle). Voir *Sententiae*, Lib. II, Dist. 42. 8, « *Praeterea sciendum est septem esse vitia capitalia, vel principalia [...]. Et dicuntur haec capitalia, quia ex eis oriuntur omnia mala.* » (PL 192. 753), c'est-à-dire « Il faut savoir qu'il y a sept vices capitaux ou principaux [...]. On les appelle capitaux parce que d'eux dérivent tous les maux. » (traduit dans Carla CASAGRANDE, Silvana VECCHIO, *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*, Paris : Aubier, 2003, p. 310).

² *Terminus ad quem* sur lequel s'accordent les historiens. Voir Siegfried WENZEL, *The Sin of Sloth : acedia in Medieval Thought and Literature*. Chapel Hill : University of North Carolina press, 1967 ; Morton W. BLOOMFIELD, *The seven deadly sins*, East Lansing : Michigan State College Press, 1952 ; C. CASAGRANDE, S. VECCHIO, *op. cit.*

terme de paresse, et cela dans les principales langues européennes³, exception faite de l'italien, qui conserve le mot d'*accidia*, d'usage peu courant. Par là, semble être finalement advenu un devenir séculier de l'acédie, au même titre que les autres péchés capitaux. Un tel devenir séculier, pour l'ensemble des péchés, peut être entendu en un double sens, dont le premier concerne le passage du statut *régulier* au statut *séculier*. La liste a en effet une origine monastique, ou plus précisément, érémitique, et son parcours médiéval a consisté en partie dans la généralisation de son usage à l'ensemble du champ chrétien, par le fait du clergé séculier, précisément, qui a enseigné la liste aux fidèles à travers la pratique de la confession. Une vue peut être donnée des étapes principales du parcours de la liste, passée d'un nombre originaire de huit à sept.

| Liste originaire Évagre le Pontique IV ^e siècle ⁴ | Transposition latine Jean Cassien, V ^e siècle ⁵ | Liste remaniée par Grégoire le Grand VI ^e siècle ⁶ | Liste actuelle |
|---|---|--|-------------------|
| γαστριμαργία | <i>gulae concupiscentia</i> | <i>uentris ingluuies</i> | gourmandise |
| πορνεία | <i>fornicatio</i> | <i>luxuria</i> | luxure |
| φιλαργυρία | <i>avaritia</i> | <i>avaritia</i> | avarice |
| ὀργή | <i>ira</i> | <i>ira</i> | colère |
| λύπη | <i>tristitia</i> | <i>tristitia</i> | (tristesse) |
| ἀκηδία | <i>acedia</i> | | paresse |
| κενοδοξία | <i>vana siue inanis gloria</i> | <i>inanis gloria</i> | (vanité) |
| ὑπερηφανία | <i>superbia</i> | <i>inuidia</i> | orgueil envie |

En un second sens, plus accompli, c'est-à-dire la suppression de toute détermination religieuse, le devenir séculier semble ne pouvoir être appliqué au septénaire des péchés capitaux, par le fait même de continuer à s'y référer sous ce nom. Cependant, chacun des péchés en particulier est susceptible d'une compréhension et d'un usage non-chrétiens, alors pour désigner une tendance ou un trait de caractère porteurs d'une connotation morale plutôt

³ En anglais *sloth*, en allemand *Trägheit* ou *Faulheit*, en espagnol *pereza*, en portugais *preguiça*...

⁴ ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique*, t. 2, éd. GUILLAUMONT. Paris : Cerf, 1971, ch. 6, p. 507.

⁵ JEAN CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, V. 1, éd. J.-C. GUY. Paris : Cerf, 2001, p. 190.

⁶ GRÉGOIRE LE GRAND, *Morales sur Job*, 6^e partie (livres 30 à 32), éd. A. de VOGUË. Paris : Cerf, 2009, livre 31, ch. 45, § 8, p. 338.

négative – la paresse n’y fait pas exception. Quant à la tristesse, bien qu’elle soit sortie de la liste des péchés, elle n’en reste pas moins, dans sa signification, foncièrement la même chose que *λύπη* / *tristitia* – de même qu’*ὀργή* / *ira* signifie toujours la colère.

Mais si la paresse peut être tenue, en elle-même, pour un vice potentiellement sécularisé, la question qui se pose est de savoir si elle est véritablement l’horizon séculier de l’*acedia*, c’est-à-dire si le changement de nom a eu lieu sans altération du contenu. La substitution ne relève pas d’une simple traduction, comme l’atteste la considération du sens de l’*accidia* italienne.

[1] *Inerzia, indolenza dovuta a noia ; stato depressivo e malinconico.* (Inertie, indolence due à l’ennui ; état dépressif et mélancolique)

[2] *Relig. Negligenza nel fare il bene.* (Négligence dans l’accomplissement du bien)⁷

S’il est en effet question d’une inertie de la volonté, la réduction de l’*accidia* à la paresse laisse un double reste : une relation directe au bien et une dimension d’affectivité négative. Ces deux aspects, apparentés par la négativité, sont cependant livrés dans une relative déconnexion. Une brève enquête auprès des lieux où est conservée la mémoire de l’acédie sous son nom ramène à peu près au même point, la présence d’une double dimension morale et affective excédant la paresse, mais demeurant flottante dans sa connexion et ses modalités. Il en est ainsi dans la définition du péché d’acédie donnée en deux lieux du *Catéchisme de l’Eglise Catholique*.

L’acédie ou paresse spirituelle va jusqu’à refuser la joie qui vient de Dieu et à prendre en horreur le bien divin.

Une autre tentation, à laquelle la présomption ouvre la porte, est l’acédie. Les Pères spirituels entendent par là une forme de dépression due au relâchement de l’ascèse, à la baisse de la vigilance, à la négligence du cœur.⁸

Dans la première formulation, il est question de haine envers le bien divin, détermination théologico-morale, et dans la seconde, de dépression,

⁷ *Il Sabatini Coletti, dizionario della lingua italiana.* Paris : Larousse, 2008 [notre traduction].

⁸ *Catéchisme de l’Eglise Catholique* [en ligne]. Le Saint-Siège (<<http://www.vatican.va>>). Libreria Editrice Vaticana, 11/04/2003 ; III^e partie, 2^e section, ch. 1, article 1, I, §2094 (chemin d’accès : <http://www.vatican.va/archive/FRA0013/_P77.HTM#R8>) et IV^e partie, 1^{ière} section, chapitre 3, article 2, II, § 2733, (chemin d’accès : <http://www.vatican.va/archive/FRA0013/_P9L.HTM>).

détermination affective et pathologique établissant une entrée en communication avec le champ de la psychiatrie. Mais le foyer réside, en dernier ressort, dans une défaillance de la volonté elle-même, non sans une certaine discordance concernant son degré de gravité, tantôt refus du bien, tantôt simple relâchement.

La définition synthétique donnée par le *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique* semble un peu plus unifiée.

Dans la langue des écrivains spirituels, l'*acedia* est surtout l'ennui et le découragement qui s'emparent d'une âme incapable de se fixer et d'accomplir les tâches auxquelles elle devrait se livrer.⁹

Sous la détermination concrète des tâches à accomplir, vient de nouveau en question la défection de la volonté devant le bien, sous une forme plus proche de la faiblesse que de la rébellion toutefois ; la dimension d'affectivité négative, cette fois sous la figure de l'ennui et du découragement, semble contemporaine de l'incapacité d'accomplir les œuvres du bien, c'est-à-dire qu'elle apparaît comme l'expression affective de la défaillance de la volonté.

Ce premier contact avec le contenu chrétien, technique, du péché d'acédie, attestant la double déperdition morale et affective dont s'est payé son remplacement par la paresse, renvoie en conséquence à l'affirmation initiale d'un devenir séculier non historiquement advenu de l'*acedia* au sein de la liste des péchés capitaux. Au-delà, ce qui semble devoir être abandonné est la possibilité de trouver le contenu de l'acédie en entier dans un lieu vivant et familier, en continuité historique avec la tradition médiévale. Son sens se déploie à l'intersection de trois éléments, volitif, moral et affectif : l'*acedia* semble être un problème de motivation (défaut de la volonté) affectant un certain type d'action (celles qui concernent le bien) et se manifestant par ou s'accompagnant d'un état affectif négatif. Aucun de ces éléments ne se laisse toutefois circonscrire avec netteté, et porte avec lui des difficultés propres. Du côté de la volonté, on ignore s'il est question de refus, de relâchement ou

⁹ G. BARDY, « Acedia », in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Histoire et doctrine*. Vol. 1. Paris : Beauchesne, 1937.

d'impuissance pathologique. La clause morale, c'est-à-dire la relativité au bien, déterminé en un sens chrétien, soit sous l'aspect concret des devoirs, soit sous l'aspect du bien divin lui-même, contient peut-être la clef de l'échec du devenir séculier. L'élément religieux paraît entrer dans la constitution même de l'*acedia*, bien que rien n'exclue absolument la possibilité d'une transposition du *bien* en question sur le plan d'une éthique laïque. Du côté de l'affect, la négativité se donne au sein d'une oscillation entre l'ennui, la mélancolie et la dépression, figures proches mais non tout à fait assimilables, sans qu'il soit possible de déterminer s'il y va d'une variabilité propre à l'état d'acédie ou d'un défaut de détermination interne au concept.

L'apparition de l'ennui dans la définition même de l'acédie pourrait sembler un encouragement ; il n'en est rien, d'abord parce qu'aucune légitimité n'est donnée à s'orienter vers celui-ci plutôt que la mélancolie ou la dépression, ensuite parce qu'il ne relève que de l'un des trois constituants de l'*acedia*. La prudence doit être d'autant plus grande que l'élément affectif est précisément celui au sein duquel s'élève la fascination moderne pour l'acédie, comme si son caractère de péché pouvait être purement et simplement dissous. Le premier retentissement de l'acédie, au XIX^e siècle, s'élève dans le champ de la psychiatrie, précisément dans le champ de l'ennui, dans ses extrémités pathologiques¹⁰. Ce retour trouve un écho immédiat chez Baudelaire, qui en un lieu de son journal renvoie à l'ouvrage de Brierre de Boismont

¹⁰ Voir Alexandre BRIERRE DE BOISMONT, *Du suicide et de la folie suicide* (Paris : Germer Baillière, 1865), ch. 1 (causes du suicide), section 2 (causes déterminantes), 9^e groupe, 7^e rubrique (l'ennui), p. 252-253 : « Ces désordres de l'intelligence sont plus marqués dans l'*acedia* (*accidia*) des moines, dont Cassien, qui écrivait au V^e siècle, nous a laissé la description, et dans les folies de la démonolâtrie dont M. Calmeil a recueilli un grand nombre d'exemples. [...] Les écrivains ecclésiastiques se sont fréquemment occupés de cette maladie morale du monde monacal, à laquelle ils ont donné le nom particulier d'*acedia*. Cette maladie mène droit au suicide, et les exemples des moines qu'elle y a poussés sont malheureusement assez nombreux. »

Plus tardivement, voir Emile TARDIEU, *L'ennui, étude psychologique* (Paris : F. Alcan, 1903), ch. IV, section *l'ennui du moine* : « L'ennui des cloîtres a été avoué ; mais l'ascète l'attribue à une éclipse de la grâce, non à son régime contre nature ou à des raisons psychophysiologiques un peu humiliantes ; il s'est appelé le *dæmon mæridianus* chez les solitaires de la Thébaïde ; au moyen âge, on le nommait *acedia*, *taedium vitae*. »

et à « l'*acedia*, maladie des moines », rapprochée du *taedium vitae*¹¹ – mais des thématiques acédiastes implicites pourraient sans doute être discernées dans son œuvre¹². Un rapprochement du même ordre, quoique d'origine différente, est opéré par Kierkegaard, et plus tardivement Huxley¹³. Comme forme spécifiquement religieuse d'un phénomène plus large, la dimension religieuse entrant comme spécification, elle apparaît dans des monographies contemporaines sur l'ennui, la mélancolie, la dépression¹⁴. Le retour de l'acédie à l'esprit moderne, à partir de l'élément affectif, s'accompagne du soupçon, non tout à fait élucidé, de ne pas en avoir fini avec elle, dans une liberté plus ou moins grande à l'égard de son statut originel de péché, de l'élément théologico-moral¹⁵. Notre propre geste de poser l'ennui à l'horizon

¹¹ Charles BAUDELAIRE, *Fusées XIV* (pour une édition, voir *Écrits intimes. Fusées, Mon cœur mis à nu, Carnet, Correspondance*. Paris : Point du jour, 1946).

¹² Voir, par exemple, dans les *Fleurs du Mal*, « Le mauvais moine » : « Mon âme est un tombeau que, mauvais cénobite / Depuis l'éternité je parcours et j'habite / Rien n'embellit les murs de ce cloître odieux / Ô moine fainéant ! Quand saurai-je donc faire / Du spectacle vivant de ma triste misère / Le travail de mes mains et l'amour de mes yeux ? ».

¹³ Sören KIERKEGAARD, Journal, 20 Juillet 1839 (EE. 117 ou II. A 484 ; le texte n'est pas traduit en français) : « *What in certain cases we call spleen, the mystics know under the name tristitia and the Middle Ages under the name acedia (ακηδία, dullness). Gregor moralia in Job xiii, p. 435 : virum solitarium ubique comitatur acedia... est animi remissio, mentis enervatio, neglectus religiosae exercitationis, odium professionis, laudatrix rerum secularium.* » (*The soul of Kierkegaard: selections from his Journal*, éd. Alexander DRU. Mineola : Dover Publications, 2003). L'extrait cité par Kierkegaard ne vient pas, en réalité, des *Moralia in Job*, mais de la version latine de l'*Echelle sainte* de Jean Climaque (PG 88.859A-B).

Aldous HUXLEY, *On the margin, notes and essays* (London : Chatto and Windus, 1971) : « *It is a very curious phenomenon, this progress of accidie from the position of being a deadly sin, deserving of damnation, to the position first of a disease and finally of an essentially lyrical emotion, fruitful in the inspiration of much of the most characteristic modern literature.[...] Other epochs have witnessed disasters, have had to suffer disillusionment; but in no century have the disillusionments followed on one another's heels with such unintermitted rapidity as in the twentieth [...]. The mal du siècle was an inevitable evil; indeed, we can claim with a certain pride that we have a right to our accidie. With us it is not a sin or a disease of the hypochondrias; it is a state of mind which fate has forced upon us.* »

¹⁴ Yves HERSANT, *Mélancolies. De l'Antiquité au XX^e siècle*, Paris : Robert Laffont, 2005 ; Jean CLAIR (dir.), *Mélancolie : Génie et folie en Occident*, Paris : Gallimard, 2008 ; Peter TOOHEY, *Melancholy, Love, and Time: Boundaries of the Self in Ancient Literature*, Ann Arbor : University of Michigan Press, 2004 ; Stanley W. JACKSON, *Melancholia and depression: From hippocratic times to modern times*, New Haven : Yale University Press, 1986 ; Reinhard KUHN, *The Demon of Noontide. Ennui in Western Literature*, Princeton : Princeton University Press, 1976 ; Michèle HUGUET, *L'ennui et ses discours*, Paris : P.U.F., 1984 ; Didier NORDON (dir.), *L'ennui. Féconde mélancolie*, Paris : Autrement, 1998 ; Jean-Louis CHRÉTIEN, *De la fatigue*, Paris : Minuit, 1996 ; G. CHARBONNEAU et B. GRANGER (dir.), *Phénoménologie des sentiments corporels 2 : Fatigue, lassitude, ennui*, Puteaux : Le Cercle Herméneutique, 2003.

¹⁵ Voir par exemple Gaëlle JEANMART, « Acédie et conscience intime du temps », *Bulletin d'Analyse Phénoménologique* (revue publiée en ligne par l'Université de Liège), 2006, Vol. 2,

de l'acédie ne peut renier sa parenté avec ce courant, la venue au devant d'elle depuis une position contemporaine où elle a été originairement rencontrée dans une perplexité, comme exerçant une interpellation. La présence recherchée de l'acédie au sein de l'expérience moderne l'est en définitive au sens d'un site possible de résonance, potentiellement non-moral et non-théologique, de son contenu problématique, livré à l'errance par l'oubli de son nom. Là se trouve la destination ultimement visée, vers laquelle l'ennui doit opérer le transport ; le fait de rechercher celui-ci comme assistance affiche en tous les cas l'ambition de la quête : le pari d'un retour de l'acédie à l'actualité, au-delà d'un devenir séculier, est celui d'un devenir qu'on pourrait dire, par approximation, *existentiel*. Dans la mesure où il ne s'agit, pour l'heure, que d'une destination non-assurée de pouvoir être rejointe, rien ne peut encore en être dit en dehors d'une triple et vague orientation, celle d'un devenir présent, mondain, non-chrétien. L'indétermination doit être maintenue dans la mesure où l'on entend constituer le devenir visé, à travers l'ennui, de l'intérieur même de l'acédie. Il faut donc, pour l'heure, demeurer dans la scission entre le point de départ et la destination, en tenant l'ennui à distance, et poursuivre la progression dans l'obscurité de l'*acedia*, quand bien même celle-ci ne semblerait, à ce stade, autoriser aucun accès à un quelconque devenir existentiel.

Les définitions techniques de l'acédie considérées jusqu'ici, en première approche, ne sont que des lieux commémoratifs de son sens. Le soupçon peut venir que les ambiguïtés contenues en elles ne soient le retentissement, sous forme condensée, d'une amplitude et d'une variabilité de contenu de l'acédie, de proportions aussi vastes que ses dix siècles d'existence au sein de la tradition chrétienne. Le sens de l'*acedia*, à partir duquel ces définitions techniques, tout comme la figure tronquée de la paresse, sont constituées, doit donc être ressaisi dans sa vie propre, c'est-à-dire médiévale. Là seule-

N°1 (chemin d'accès : <<http://popups.ulg.ac.be/bap/document.php?id=126>>) ; Anne LARUE, *L'Autre Mélancolie. Acedia, ou les chambres de l'esprit*, Paris : Hermann, 2001 ; Lucrèce LUCIANI-ZIDANE, *L'acédie : le vice de forme du christianisme : de Saint-Paul à Lacan*, Paris : Cerf, 2009 ; Giorgio AGAMBEN, *Stanze : parole et fantasme dans la culture occidentale*, Trad. Yves HERSANT, Paris : Payot, 1994.

ment, l'extension exacte des trois éléments, volitif, moral et affectif, pourra être mesurée, dans sa variabilité comme dans sa constance – jusqu'à permettre peut-être, ultimement, l'extraction d'une formule du péché d'*acedia*. La question de la possibilité ou de l'impossibilité du devenir séculier – lequel comprend notre propre visée d'un devenir existentiel – pourra être alors être reposée en connaissance de cause.

La remontée en-deçà du moment de la sécularisation tronquée, c'est-à-dire la Renaissance, est le geste fondateur de toute approche de l'acédie, et ce qu'on pourrait nommer le premier degré de l'éclaircissement de l'énigme de son sens comme de celle de sa disparition. La perspective qui est la nôtre conduit au devant de l'*acedia* médiévale avec une interrogation précise, et double, celle de l'extension des trois éléments constitutifs du péché d'acédie et celle de leur connexion. Cette double interrogation est elle-même subordonnée à une autre, celle du devenir séculier : savoir si un tel devenir est possible de l'intérieur de l'acédie, intégralement, sans mutiler son sens essentiel ; s'il ne l'est pas, ce qui l'interdit, et s'il l'est, sous quelles modalités, alors à construire, car non historiquement attestées.

Il ne peut être question de livrer intégralement l'histoire de l'*acedia*, moins à cause de sa complexité ou de son ampleur, qu'en raison de l'interrogation portée sur elle, à savoir la manière dont la tradition chrétienne a pensé les trois éléments constitutifs de l'acédie et leur connexion. À cet égard, le processus importe moins que les figures précises, fondatrices ou significatives, livrées par telle ou telle époque¹⁶. Puisque notre progression dans le contenu de l'acédie est partie des figures résiduelles de l'acédie, au-delà de son *terminus ad quem*, peut-être est-il plus indiqué, pour saisir leur constitution, de procéder en remontant le temps, en commençant donc par le dernier moment de l'*acedia*, son climax, juste avant qu'elle ne commence à se déliter. L'époque sur laquelle il convient de se focaliser est alors le XIII^e siècle, moment significatif parce que l'*acedia* possède, à ce stade, une double exis-

¹⁶ Cette sélection s'appuie sur le travail de référence de l'historien Siegfried WENZEL, dans l'ouvrage *The Sin of Sloth: acedia in Medieval Thought and Literature*, op. cit., et l'article « Acedia, 700-1200 » in *Traditio* N°22, 1966.

tence, populaire et savante (c'est-à-dire monastique et théologique). Par là, est attesté que l'histoire de l'acédie peut être tenue pour un devenir séculier en un sens restreint – fait déjà signalé¹⁷. D'origine monastique, comme la liste des péchés capitaux, l'acédie garde jusqu'à la fin du Moyen-Âge sa résidence principale dans le champ monastique ; parallèlement, elle parvient à la connaissance des simples fidèles, au sein de la liste des péchés. Cette transmission au *siècle* connaît une première tentative à l'époque carolingienne¹⁸, sans mener à une véritable popularisation, laquelle ne s'accomplit véritablement qu'au XIII^e siècle, sous l'effet du vaste mouvement d'éducation des fidèles consécutif au IV^e concile de Latran. Parvenue à ce point, l'*acedia* ou *accidia* a déjà une longue histoire derrière elle, et semble affectée d'une surcharge de sens, attestée par ses traitements théologiques. Le souci de cohérence et d'intelligibilité vient donc au premier plan, c'est-à-dire que le problème du sens et de la connexion entre les trois éléments constitutifs – volitif, affectif, moral – se pose avec une acuité toute particulière aux théologiens. La dislocation encourue par l'*acedia*, à cause de sa surcharge de sens, est visible dans son traitement par le franciscain David d'Augsbourg, traitement qui opère par juxtaposition des différentes orientations de sens léguées par la tradition.

[*De exterioris et interioris hominis compositione*, III. II. 41]

1. Le vice de [l'acédie] (*accidia vitium*) se divise en trois espèces. La première est une certaine amertume de l'âme (*quaedam amaritudo mentis*) en laquelle rien de joyeux ni de salutaire ne nous plaît, qui se nourrit d'ennui (*taedio pascitur*) et a en dégoût la société des hommes (*fastidit hominum consortium*). C'est là ce que l'Apôtre appelle la tristesse du siècle (*tristitiam saeculi*). Elle produit la mort, incline au désespoir et à la défiance (*proclivis in desperationem et diffidentiam*), et est portée aux soupçons. Quelquefois même sous l'impression d'un chagrin irraisonnable (*luctu*

¹⁷ WENZEL, *The Sin of Sloth*, op. cit., p. 179, « *The most distinctive feature of acedia's history between 400 and 1400 is [...] a continuing process of de-monasticization or secularization in the sense that the concept was carried from the monastery to the saeculum, the world outside the cloister* ».

¹⁸ La diffusion commence avec les *libri poetentiales*, manuels à l'usage des prêtres où sont fixées les pénitences des péchés entendus en confession, dont le plus précoce est le *De octo vitiis principalibus* de Saint Columban (fin du VI^e siècle) – pour plus de précisions, voir WENZEL, « *Acedia 700-1200* », op. cit., p. 76-77. Voir aussi, au IX^e, les traités rédigés par les théologiens carolingiens pour l'édification de chrétiens vivant dans le monde : ALCUIN, *De Virtutibus et Vitiis Liber Ad Widonem Comitem*, 32 (PL 101. 635A-B), JONAS D'ORLÉANS, *De institutione laicali*, 3. 4 (PL 106. 245D-246A), RABAN MAUR, *De ecclesiastica disciplina*, 3 (PL 112. 1251-53), THÉODULF D'ORLÉANS, *Capitulare ad eosdem* (PL 105. 217C-218B-D), *Capitula ad presbyteros parochiae suae*, 31 (PL 105. 201B).

irrationabili oppressa) elle excite un homme d'ailleurs patient à s'ôter la vie. Elle prend naissance tantôt dans la colère dont nous avons parlé au précédent chapitre, tantôt dans un désir non accompli ou retardé, tantôt en des humeurs mélancoliques trop abondantes (*aliquando ex praedominantibus melancholicis humoribus*), et alors sa guérison est l'œuvre des médecins plutôt que des religieux ou des théologiens.

2. La deuxième espèce [d'acédie] est une certaine tiédeur languissante (*torpor quidam pigredinis*) qui aime le sommeil (*somnum amat*) et toutes les commodités corporelles, a les fatigues en horreur (*horret labores*), fuit les choses difficiles, évite le travail (*friget ad operationem*) et goûte avec bonheur le repos (*otio delectatur*). C'est là proprement la paresse (*pigritia*).
3. La troisième espèce est celle qui a du dégoût seulement pour les choses de Dieu (*quae solum fastidit ea, quae Dei sunt*) et est du reste agile et empressée en toutes choses. L'oraison lui est insipide (*oratio est ei insipida*) ; elle s'exempte aisément des offices du chœur quand elle le peut sans rien craindre et qu'elle en a le courage ; elle s'acquitte avec promptitude et rapidité des prières obligatoires. Et pour ne pas trop s'ennuyer en les faisant (*ne nimis afficiatur taedio earum*), elle s'occupe pendant ce temps à des affaires ou à des pensées étrangères, sur lesquelles elle reporte toute son attention jusqu'à ce que ses exercices de piété soient terminés. Elle aime les nouvelles, met sa joie dans les amusements et pense souvent aux moyens de distraire son esprit. Rien ne lui est à charge (*nihil magis est ei onerosum*) comme de s'appliquer à Dieu et aux choses qui regardent le soin et l'avancement de sa perfection spirituelle. Sa cellule lui est une prison (*cella ei carcer est*) ; elle se plaît à courir hors du cloître tant en esprit qu'en réalité (*evagari autem tam corpore quam mente extra claustrum diligit*), et elle en cherche à toute heure l'occasion. Toute rigueur de la discipline spirituelle lui est un fardeau (*gravis est ei*) ; elle murmure et se plaint de la dureté de ses supérieurs et de l'exactitude des religieux fervents.¹⁹

Cette triple distinction reflète de manière exacte la scission qui se produira à partir de la Renaissance. La première figure, qui penche vers la *tristitia*, évoque la mélancolie, catégorie sous laquelle une partie du sens de *l'acedia* se trouvera absorbé à partir de la Renaissance²⁰. La deuxième forme correspond à la future forme sécularisée de l'acédie dans la liste des péchés capitaux, c'est-à-dire la paresse. Ni l'une ni l'autre ne comportent la clause de relativité au bien. Seule la troisième figure, le dégoût des choses de Dieu, in-

¹⁹ Texte latin dans DAVID AB AUGUSTA, *De exterioris et interioris hominis compositione : secundum triplicem statum incipientium, proficientium et perfectorum*, Quaracchi : Collegium S. Bonaventurae, 1899. Le texte ayant été attribué à Bonaventure, la traduction française correspond à « De l'avancement spirituel des religieux », ch. 32, in *Œuvres spirituelles de S. Bonaventure*. Vol. 6. Trad. par l'abbé BERTHAUMIER, Paris : Vivès, 1855 (texte latin correspondant à cette traduction : *De profectu religiosorum*, 32 in *S. Bonaventurae Opera Omnia*, Vol. 12, éd. A. C. PELTIER, p. 351-352). Où la traduction donnait « paresse », on a rétabli « acédie ».

²⁰ C'est d'ailleurs sous cette forme qu'elle est assimilée par la littérature profane (voir DANTE, *Inferno*, VII. 121-124 et PÉTRARQUE, *Secretum*, II. 13), et qu'elle demeurera dans la mémoire des érudits chrétiens, jusqu'à Kierkegaard.

tègre les trois dimensions, volitive, affective et morale, mais au prix d'une restriction au champ monastique. Cette non-sécularisation attachée au sens complet de l'*acedia* s'accorde avec le fait qu'elle soit demeurée, après la Renaissance, un *terminus technicus* monastique, une maladie de moine. Le devenir séculier de l'acédie sous forme intégrale serait-il donc impossible ?

La possibilité d'une extension de l'*acedia* comprise au troisième sens, c'est-à-dire en son sens intégral, est pourtant envisagée, notamment par Bonaventure. On trouve dans l'œuvre de ce dernier un traitement purement monastique de l'*acedia*, en un sens correspondant à la troisième figure donnée par David d'Augsbourg.

[*De perfectione vitae ad sorores*, I. 4] L'acédie (*accidia*) est encore vigoureuse chez la personne religieuse (*in religioso*) qui a été tiède (*tepidus*), somnolente (*somnolentus*), oisive (*otiosus*), traînarde (*tardus*), négligente (*negligens*), relâchée (*remissus*), dissolue (*dissolutus*), sans dévotion (*inde-votus*), triste (*tristis*) et dégoûtée (*taediosus*).²¹

Le sens général semble être celui d'un manque de zèle spirituel, où se trouvent enclos les trois éléments, affectif, volitif et moral. Mais sa présence est envisagée par Bonaventure comme possible hors du cloître, bien qu'alors moins visible.

[*Vitis mystica sive Tractatus de passione Domini*, XIX. 66] Il existe plusieurs personnes qui font des œuvres bonnes, à la vérité, mais provenant de la coaction, ou de la nécessité, ou de l'habitude. Mais nulle promptitude joyeuse (*nulla alacritate*) ne les porte à les produire ; ce vice s'appelle [l'acédie] (*vitium proprie accidia dicitur*). Les âmes religieuses sont surtout attaquées de ce mal. Car ceux qui habitent dans le siècle remarquent à peine si c'est là un défaut ; attachés au monde, à peine peuvent-ils saisir le nom d'un vice spirituel, et cependant il est au nombre des sept péchés capitaux.

Le vice de [l'acédie] jette l'âme dans une sorte de torpeur (*quendam torporem*), en sorte que tous les exercices religieux paraissent insipides et engendrent un lourd ennui (*grave taedium*). [...] Quelquefois l'âme des justes ressent les allures de ce mal à un tel point, qu'elle a en dégoût tout exercice spirituel ; elle ne peut se livrer tranquillement à la prière, à la lecture, à la méditation ou au travail des mains. Bien plus, elle va jus-

²¹ BONAVENTURE, « De la vie parfaite » in *Œuvres spirituelles de saint Bonaventure*, Vol. 2, trad. Jean DE DIEU, Paris : Librairie Saint François, 1931. Texte latin dans *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae opera omnia*, Vol. 8, Quaracchi : Collegium S. Bonaventurae, 1899, p. 109. On trouve une recension plus longue dans l'édition Peltier : « *Tunc autem acedia regnat in religioso, quando fuerit tepidus, somnolentus, otiosus, tardus ad chorum, negligens in cantando, remissus in excutiendo torporem, dissolutus in colloquio, indeutus in missa, tristis in facie et taediosus in cella.* » (*S. Bonaventurae Opera Omnia*, Vol. 12. Paris : Vivès, 1868, p. 211).

qu'aux portes de la mort, c'est-à-dire, qu'ayant la vie à charge, elle désire en finir par la mort...

C'est à ce défaut que porte remède l'allégresse (*iucunditas spiritualis*) [...] ; elle refait l'esprit malade et comme renversé, elle l'excite à la méditation et lui redonne le désir (*desiderium*) de travailler, de prier, de lire [...]. Car, en effet, on court la voie des préceptes de Dieu lorsque le cœur est dilaté, c'est-à-dire ouvert par l'allégresse spirituelle (*spirituali iucunditate*).²²

L'*acedia* n'y gagne pas pour autant un sens entièrement sécularisé, puisqu'elle garde sa détermination de manque de zèle dans les œuvres du bien – là se trouve l'élément moral. Concernant la connexion des trois éléments, il faut noter que la démission de la volonté concernant les œuvres chrétiennes, spirituelles en particulier, vient exactement coïncider avec l'élément affectif : elle signifie une absence d'alacrité. L'union de l'affectif et du volitif est souligné par la nature du remède, la joie spirituelle, qui restitue à la volonté son efficacité.

Le manque de zèle spirituel correspond au sens sous lequel l'*acedia* est parvenue à la connaissance des fidèles au XIII^e siècle : la négligence dans les œuvres du bien ou les devoirs chrétiens²³. Cette image populaire de l'*acedia* doit beaucoup dans sa constitution à un traité du milieu du XIII^e siècle qui s'est immédiatement posé comme une référence, la *Summa de vitiis et virtutibus* du dominicain Guillaume Peyraut. L'accent est mis sur l'élément volitif : la problématique de l'acédie s'y confond avec celle de la paresse – mais relative aux œuvres du bien –, comme en témoigne l'amorce du premier chapitre du *Tractatus de acedia*, où les deux termes semblent employés de manière interchangeable²⁴. L'aspect affectif est quelque peu atténué, mais

²² Le texte ayant été attribué à Bernard de Clairvaux, cette traduction correspond à la « Vigne mystique », XIX. 66 in *Œuvres complètes de saint Bernard*, Vol. 6, trad. par l'abbé CHARPENTIER, Paris : Vivès, 1865, p. 180. On a rétabli « acédie » où la traduction donnait « la paresse ou la torpeur spirituelle ». Texte latin : Bonaventure, *Vitis mystica*, XIX. 66, in *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae opera omnia*, Vol. 8, Quaracchi : Collegium S. Bonaventurae, 1899, Opusculum X, Additamentum IV, p. 197. On a rétabli « acédie » où la traduction donnait « paresse ou torpeur spirituelle ».

²³ WENZEL, *The Sin of Sloth*, op. cit., p. 88, « the *acedia* known to Everyman from the early thirteenth century on can be characterized as neglect in the performance of spiritual duties ».

²⁴ *Summa de vitiis et virtutibus*, V. I. 1, « Post peccatum avaritiae, dicendum est de peccato *acediae*, quia pigritia interdum ex avaritia sequitur. ». C'est-à-dire que le péché d'acédie est abordé après le péché d'avarice pour la raison que la paresse s'ensuit parfois de l'avarice. Texte latin : S. WENZEL. *The Peraldus Project* [en ligne]. Chemin d'accès : <<http://www.unc.edu/~swenzel/acediat.html>>

non absent ; les dix-sept vices dérivés attribués à l'*acedia* relèvent en majorité du champ de la paresse, avec inclusion finale de trois sentiments négatifs.

[De *acedia*, II. 1] *Videntur autem ista xvii vitia ad acediam pertinere : tepiditas* (tiédeur), *mollities* (mollesse), *somnolentia* (sommolence), *otiositas* (oisiveté), *dilatio* (procrastination), *tarditas* (lenteur), *negligentia* (négligence), *imperfectio sive imperseverantia* (imperfection ou manque de persévérance), *remissio* (relâchement), *dissolutio* (manque de ressort), *incuria* (indifférence), *ignavia* (apathie), *indevotio* (manque de dévotion), *tristitia* (tristesse), *taedium vitae* (dégoût de la vie), *desperatio* (désespoir).

La racine attribuée à l'acédie est cependant la tiédeur (*tepiditas*), c'est-à-dire un faible amour du bien²⁵ ; là se trouvent concentrés en un unique foyer les trois éléments constitutifs de l'*acedia*, défaut d'impulsion à agir, affect, relation au bien. La figure populaire de l'*acedia* est tributaire de l'accent placé par le traitement de Guillaume Peyraut sur la paresse, mais l'assimilation complète n'a pas lieu pour autant. Le passage du cloître au siècle ne se solde pas, au Moyen-Âge, par une réduction de l'*acedia* à la paresse, grâce au maintien de la clause de relativité au bien. L'*acedia* populaire demeure relative aux devoirs chrétiens ; elle n'est que très ponctuellement étendue aux devoirs laïcs ou mondains, et cela jusqu'au XV^e siècle²⁶.

Mais si la connexion entre les trois éléments, volitif, affectif et moral, se trouve attestée dans le manque de zèle spirituel de Bonaventure et le *parvus amor boni* de Guillaume Peyraut, son explication est à rechercher dans des traitements théologiques plus spéculatifs de l'*acedia*. La défaillance à

Voir aussi *ibidem*, V. I. 2, qui donne contre l'acédie (*ad detestationem acediae*) des citations des Ecritures incitant au travail (*verba sanctae Scripturae quae suadent laborem*) et détournant de l'inaction et de la paresse (*otium vel pigritiam*).

²⁵ *Ibid.*, V. II. 1, « *Tepiditas est parvus amor boni. Et videtur esse tepiditas prima radix in peccato acediae.* » (le chapitre s'intitule d'ailleurs « *De tepiditate et malis quae in homine tepiditas facit* », c'est-à-dire « De la tiédeur et des maux produits dans l'homme par la tiédeur » [notre traduction]).

²⁶ Voir WENZEL, *The Sin of Sloth*, op. cit., p. 91, « ... towards the end of the Middle Ages the sin of acedia came to include failure in the performance of worldly duties and activities, or in other terms, plain laziness » ; p. 96, « ...in the popular image the sin of sloth remained sloth in God's service, with "God's service" being occasionally extended to include obligations in this world and to society. » ; p. 95, « ... even by the middle of the fifteenth century, what we have called the popular image of sloth showed the sin as neglect of strictly religious duties. » Wenzel donne pour l'attester la définition de l'*acedia* par Antonin de Florence au XV^e siècle (*ibid.*, p. 165) : « *a certain spiritual coldness or lack of spiritual love and divine fervor, through which the soul is not moved – or is moved with difficulty – to some good work.* » (ANTONINUS, *Summa theologiae*, II. 9. 2. 1).

l'œuvre dans l'*acedia* s'y trouve pensée à partir de la volonté, rapportée au bien sur un mode négatif. Les analyses de Bonaventure à ce sujet semblent demeurer dans les parages de la paresse, le refus portant sur l'effort attaché au bien²⁷.

[*Breviloquium*, III. 9]

[5] Quand la volonté est désordonnée parce qu'elle refuse ce qu'elle ne devait pas refuser, elle le fait d'une triple façon selon le principe de son refus. Ou bien elle refuse selon l'instinct rationnel perversi, c'est l'envie ; ou bien elle refuse selon l'instinct de défense, c'est la colère ; ou bien elle refuse selon l'instinct du désir, c'est [l'acédie] (*aut secundum instinctum concupiscibilis, et sic est accidia*).

[6] L'envie veut posséder un bien propre sans associé, donc intégralement ; la colère veut sans contraire, donc imperturbablement, [l'acédie] le veut sans aucun travail (*sine labore aliquo*), donc infatigablement (*ita infatigabiliter*).²⁸

Une prise de position distincte, opposée à la paresse, peut être rencontrée chez Thomas d'Aquin, qui propose d'ailleurs l'analyse la plus consistante et la plus claire de la connexion entre l'affectif, le moral et le volitif. L'*acedia* se trouve comptée au nombre des espèces de la tristesse, mentionnée à ce titre dans l'article de la *Somme théologique* consacré à la *tristitia*²⁹. Elle fait l'objet d'un traitement spécial parmi « les vices qui s'opposent à la joie de la charité » [IIa IIae, q. 35] ; plus spécifiquement, elle est le vice qui s'oppose « à la joie que donne le bien divin » [IIa IIae, q. 35, a. 0 (*prologus*)]³⁰. Mais la *tris-*

²⁷ Cette explication n'est pas sans précédent au sein de la littérature théologique. Voir par exemple ALBERT LE GRAND, *Commentarium in quattuor libros Sententiarum*, XLII. 6, « *Si est contra malum poenae in se et perverso modo : tunc est acedia, quae fugit poenam quae est ex labore spiritualium : et ideo quaerit evagari, quia in spiritualibus non invenit unde laetetur, eo quod laboriosa reputat.* » (B. Alberti Magni Opera omnia. Vol. 27, éd. BORNET. Paris : Vivès, 1894, p. 664).

²⁸ BONAVENTURE, *Breviloquium*, Vol. 3, « La corruption du péché », texte latin de l'éd. Quaracchi et trad. par les Pères du Collège Saint-Bonaventure. Paris : éd. franciscaines, 1967, p. 100-101 et 102-103. On a encore rétabli « acédie » à la place de « paresse ».

²⁹ Ia IIae, q. 35, a. 8, obj. 1, « Il semble que saint Jean Damascène énumère maladroitemment quatre espèces de tristesse : l'acédie, l'accablement (ou anxiété d'après S. Grégoire de Nysse), la miséricorde et l'envie. » (THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, t. 2, Paris : Cerf, 2003). Le passage de Damascène auquel Thomas d'Aquin fait référence (*De fide orthodoxa*, II. XIV, PG 94. 932B) énumère en effet quatre formes de tristesse (λύπη), ἄχος, ἄχθος, φθόνος et ἔλεος – mais l'ἀκηδία n'en fait pas partie. L'introduction de l'*accidia* vient apparemment de la traduction du *De fide orthodoxa* par Burgundio de Pisa, autour de 1150, qui donne comme espèces à la *tristitia accidia, achos, invidia, misericordia* (voir WENZEL, *The Sin of Sloth*, op. cit., p. 53-54).

³⁰ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, t. 3, Paris : Cerf, 1999. Correspondance avec *De Malo*, q. 11, a. 3, ad 7, « La joie qui vient de la charité, à laquelle s'oppose l'acédie (*Delectatio que provenit ex caritate cui contrariatur accidia*) » in THOMAS D'AQUIN, *Questions disputées sur*

titia thomasienne n'est pas un pur affect : une dimension volitive est incluse dans sa constitution, dans la mesure où elle a le sens d'une aversion³¹. L'*acedia* reçoit donc la formulation suivante : elle est la tristesse, c'est-à-dire l'aversion ou le dégoût à l'encontre du bien spirituel ou divin³². L'assimilation à la paresse est explicitement rejetée par Thomas d'Aquin, qui se refuse à rapporter le dégoût envers le bien à l'effort requis pour son accomplissement.

[IIa IIae, q. 35, a. 2, obj. 3] C'est en effet parce que les biens spirituels sont laborieux que certains les fuient [...]. Or, il n'appartient qu'à la paresse de fuir l'effort et de rechercher le repos corporel. L'acédie ne serait donc rien d'autre que la paresse. Ce qui semble faux, car la paresse s'oppose au zèle, alors que l'acédie s'oppose à la joie.

L'élaboration thomasienne détermine donc la connexion entre les trois éléments constitutifs du péché d'acédie de la manière suivante : étant comprise comme tristesse, l'unité de l'affectif et du volitif en elle réside en ceci que la tristesse est un mouvement de recul, et la connexion avec le moral en cela que l'objet de ce recul est le bien divin lui-même. L'unité des trois aspects réside, en résumé, dans la compréhension de l'acédie comme un rapport affectif-volitif négatif au bien.

La focalisation sur le XIII^e siècle donne du péché d'*acedia* un tableau affecté d'une certaine variabilité. L'élément moral peut-être déterminé en un sens spirituel et abstrait (le bien divin), ou en un sens concret (les œuvres du bien, monastiques ou laïques). L'élément affectif oscille entre tristesse, dégoût et indifférence – la constante restant sa négativité. Mais l'affectif n'est lui-même qu'une nuance de l'élément volitif – la non-volonté du bien –, qui peut également recevoir des déterminations plus comportementales (inac-

le mal (De Malo), texte latin et trad. par les moines de Fontgombault, Paris : Nouvelles Éditions Latines, 1992, p. 609.

³¹ Ia IIae, q. 35, a. 8, « L'effet propre de la tristesse consiste en ce que l'appétit est poussé à fuir. »

³² Voir par exemple IIa IIae, q. 35, a. 1, resp., « L'acédie, comme nous l'envisageons ici, est une tristesse provenant d'un bien spirituel... ». Sur la synonymie possible avec le dégoût, voir *De Malo*, q. 11, a. 1, obj. 2, « l'acédie, qui est le dégoût » (*tedium quod est accidia*) (*op. cit.*, p. 596) ; q. 11, a. 1, obj. 6, « l'acédie paraît être la tristesse ou le dégoût du bien intérieur » (*accidia videtur esse tristitia uel tedium interni boni*) (*loc. cit.*) et q. 11, a. 1, resp., « l'acédie est le dégoût ou la tristesse du bien spirituel et intérieur » (*accidia autem est tedium uel tristitia boni spiritualis et interni*) (*ibid.*, p. 598).

tion), voire physiques (sommeil, nonchalance). Loin d'une véritable scission de sens, il est possible d'y voir une différence d'angle de vue sur l'*acedia*, plutôt intérieur ou plutôt extérieur³³. Il n'en reste pas moins qu'elle engendre l'oscillation de l'acédie entre deux figures-limites, la tristesse (ou le dégoût) et la paresse.

La figure monastique de l'*acedia*, avant le XIII^e siècle, manifeste déjà une telle oscillation, dont l'illustration peut être donnée dans sa formulation par deux théologiens et moines du XII^e.

[Hugues de St Victor. *Summa de sacramentis fidei christianae*, 2. 13. 1] L'acédie est la tristesse née de la confusion de l'esprit (*ex confusione mentis nata tristitia*), ou bien le [dégoût] et l'amertume excessifs de l'âme (*sive taedium et amaritudo animi immoderata*), par lesquels la joie spirituelle est éteinte (*qua jucunditas spiritualis extinguitur*) et, comme par un début de désespoir [l'esprit est replié sur lui-même] (*quodam desperationis principio mens in semetipsa subvertitur*).³⁴

[Alain de Lille. *De virtutibus et de vitiis et de donis Spiritus Sancti*] *Accidia est animi torpor quo quis aut bona negligit inchoare aut fastidit perficere. Dividitur autem in has species: desidiam, pigritiam, pusillanimitatem, negligentiam, inprovidentiam, incircumspectionem, tepiditatem, ignaviam*.³⁵

[C'est-à-dire que l'*acedia* est définie comme une torpeur de l'âme se manifestant soit par la nonchalance à commencer les bonnes œuvres, soit par la répugnance à les terminer, et engendrant repos, paresse, pusillanimité, négligence, imprévoyance, irréflexion, tiédeur et apathie.]

La constante est déjà l'élément moral – le rapport négatif au bien –, d'un pathétique accentué dans le premier cas, et rapporté à l'impulsion à agir dans le second. Pour trouver la racine de cette oscillation, il faut remonter plus haut dans l'histoire de l'*acedia*, jusqu'aux origines même de la tradition latine de l'acédie, plus précisément sa première figure, celle léguée par le moine du V^e siècle Jean Cassien, référence constante de la tradition médié-

³³ Voir WENZEL, *The Sin of Sloth*, op. cit., p. 178, « *What appears as a change of the meaning of acedia was really no more than a shift of emphasis caused by practical concerns* ». La différence entre la figure populaire et la figure théologique de l'*acedia* est ainsi exprimée par Wenzel, *ibid.*, p. 88, « *The shift from a state of mind (taedium) to external behavior (ydliness in servitio Dei)* ». Dans un cas, l'accent est mis sur l'état affectif (« *the emotional disorientation of disgust for the divine good* », loc. cit.), dans l'autre sur le comportement (« *the numerous observable faults which derive from such a state* », loc. cit.).

³⁴ Traduction empruntée à Daniela PĂLĂȘAN, *L'ennui chez Pascal et l'acédie*, Cluj-Napoca : Eikon, 2005, p. 148, note 14 (avec quelques corrections entre crochets). Texte latin en PL 176. 526A.

³⁵ Texte latin absent de la patrologie latine ; voir WENZEL, « *Acedia 700-1200* », op. cit., p. 97.

vale. Dans ses *Institutions cénobitiques*, celui-ci définit l'acédie comme « dégoût et anxiété du cœur » (*taedium siue anxietatem cordis*³⁶). L'*acedia* de Cassien se trouve assez justement reflétée dans la troisième forme décrite par David d'Augsbourg, à savoir un trouble qui mêle dégoût devant la vie monastique et besoin d'évasion. Les textes de Cassien s'adressant à des moines, les symptômes acédiastes y sont décrits dans leurs modalités proprement monastiques, de sorte que rien ne permet de savoir si l'acédie peut se manifester chez des laïcs, et sous quelle forme.

Le dégoût porte sur le *lieu*, occasionnant des lamentations sur le manque de progrès, la médiocrité du monastère et des frères.

[*Inst.* X. 2. 1] Quand cette passion s'est une fois rendue maîtresse de l'âme d'un moine, elle engendre en lui de l'horreur pour le lieu où il demeure (*horrorem loci*), du dégoût pour sa cellule (*cellae fastidium*), du mépris pour les frères qui vivent avec lui ou sont éloignés, et qu'il considère comme négligents et peu spirituels. [...] Il se lamente souvent de n'y faire aucun progrès depuis si longtemps qu'il y réside, se plaint en soupirant de ne pouvoir réaliser aucun profit spirituel...

[*Inst.* X. 2. 2] Il fait grand cas des monastères éloignés, les décrivant comme bien plus propres au progrès et avantageux au salut : le commerce des frères qui y vivent, il le peint comme bien agréable et tout spirituel, tandis que tout ce qu'il a à portée de la main est incommode, que les frères qui demeurent sur place ne sont nullement édifiants, et même que l'on a peine à y trouver de quoi vivre sans un labeur accablant. Finalement, il pense ne pouvoir assurer son salut s'il reste en ce lieu...³⁷

L'anxiété corrélée au dégoût se traduit quant à elle par l'agitation physique, l'attente d'une distraction.

[*Inst.* X. 2. 3] Aussi regarde-t-il de tous côtés avec anxiété, se lamentant que nul frère ne vienne le visiter. Il sort et rentre souvent dans sa cellule, observe à tout moment le soleil, comme s'il était trop lent à se coucher.³⁸

Le manque de zèle dans les activités manuelles comme spirituelles vient de ce double état de dégoût-inquiétude, qui les rend impraticables – comme chez les théologiens du XIII^e, l'élément volitif et l'élément affectif

³⁶ Jean CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, X. 1, *op. cit.*, p. 384-385 (texte latin et traduction en vis-à-vis). Voir aussi *anxietas sive taedium cordis* en *Inst. cén.*, V. 1 (*op. cit.*, p. 190-191) et *Conf.*, V. 2 (*Conférences*, t. 1, éd. PICHÉRY. Paris : Cerf, 1955, p. 312-313).

³⁷ *Institutions cénobitiques*, *op. cit.*, p. 384-385 et 386-387.

³⁸ *Loc. cit.*

coïncident, dans une réticence à l'égard du bien, en l'occurrence, sous la forme concrète des tâches monastiques.

[*Inst.* X. 2. 1] [L'acédie] le rend mou et sans courage (*desidem et inertem*) pour tous les travaux qu'il a à faire à l'intérieur de sa cellule, l'empêchant d'y demeurer et de s'appliquer à la lecture.³⁹

[*Inst.* X. 2. 3] L'esprit troublé et comme enténébré, il devient tellement oisif et incapable de toute activité spirituelle qu'il croit n'avoir plus d'autre remède pour sortir de cet accablement que la visite d'un frère ou le soulagement du sommeil.⁴⁰

En dernier ressort, l'acédie a, selon Cassien, deux accomplissements possibles : le sommeil ou la désertion de la cellule, issues posées, en un autre lieu de l'œuvre de Cassien, à savoir les *Conférences*, comme les deux espèces de l'*acedia*.

[*Inst.* X. 3] Ainsi assaillie par ces ruses de l'ennemi, la malheureuse âme pressée par l'esprit d'acédie comme sous les coups d'un bélier puissant est amenée soit à céder au sommeil, soit à quitter les limites de la cellule et à rechercher dans la visite d'un frère un remède à sa tentation.⁴¹

[*Conf.* V. 11. 9] Deux espèces aussi dans l'acédie. L'une précipite à dormir le moine en proie à l'anxiété (*ad somnum praecipitat aestuantes*). L'autre pousse à désertir et à fuir sa cellule (*cellam deserere ac fugere cohortatur*).⁴²

Le moine acédiaste, selon l'issue à laquelle il s'abandonne, est condamné à devenir soit un lâche, soit un moine errant et oisif.

[*Inst.* X. 6] De quelque côté qu'il ait commencé à dominer quelqu'un, l'ennemi ou bien le laissera demeurer dans sa cellule comme un lâche qui a capitulé devant lui, ou bien, après l'en avoir chassé, il le rendra désormais instable, errant et paresseux au travail, et lui fera faire sans cesse le tour des cellules des frères et des monastères et ne se soucier de rien d'autre que du lieu et du prétexte sous lequel il pourra s'aménager l'occasion d'un prochain repas.⁴³

Les trois éléments du péché d'*acedia* sont déjà présents chez Cassien, condensés dans un état de dégoût-inquiétude, attaché à la vie monastique et rendant sa pratique impossible, et de symptômes à la fois affectifs et physiques. Mais l'oscillation future entre tristesse et paresse se trouve en germe,

³⁹ *Ibid.*, p. 384-385 et p. 387-389.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 387 et 389.

⁴¹ Jean CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, *op. cit.*, p. 389.

⁴² Jean CASSIEN, *Conférences*, t. 1, *op. cit.*, p. 334-335.

⁴³ Jean CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, *op. cit.*, p. 391.

dans la mesure où ces deux figures sont tenues par Cassien dans une extrême proximité avec l'acédie. La tristesse possède une existence indépendante, étant un autre des huit vices principaux ; mais Cassien présente l'état d'acédie comme « voisin de la tristesse » (*adfinis tristitiae*)⁴⁴. D'un autre côté, il montre dans son traitement de l'acédie une certaine insistance sur le motif de l'oisiveté. Le chapitre des *Institutions* consacré à l'acédie comporte un long développement à propos de la nécessité du travail, s'appuyant sur les épîtres de Paul aux Thessaloniens⁴⁵. Par ailleurs, l'oisiveté (*otiositas*) est promue au premier rang des vices dérivés de l'*acedia* énumérés dans la cinquième des *Conférences*.

[Conf. V. 16. 5] De l'acédie [naissent] l'oisiveté (*otiositas*), la somnolence (*somnolentia*), l'humeur acariâtre (*importunitas*), l'inquiétude (*inquietudo*), le vagabondage (*pervagatio*), l'instabilité de l'esprit et du corps (*instabilitas mentis et corporis*), le bavardage (*verbositas*), et la curiosité (*curiositas*).⁴⁶

Ce qui était, chez Cassien, tenu ensemble, engendre dans sa réception immédiate deux tendances interprétatives distinctes, chacune sous la caution d'une autorité. La ratification de la dimension d'oisiveté est donnée par la *Règle* de saint Benoît, au VI^e siècle.

[Règle 48] Mais avant tout qu'on charge un ou deux anciens de circuler dans le monastère aux heures où les frères vaquent à la lecture pour voir s'il ne se trouverait pas de frère pris par l'ennui (*frater acediosus*) et livré à l'oisiveté ou au bavardage (*otio aut fabulis*) au lieu d'être appliqué à la lecture, qui non seulement se nuit à lui-même, mais encore dissipe les autres.⁴⁷

Cette tendance, par laquelle l'acédie se trouve déterminée en un sens assez extérieur et comportemental, sera suivie, de façon générale, par les auteurs attachés à la correction morale, à l'identification de fautes concrètes et

⁴⁴ *Ibid.*, X. 1, p. 384-385.

⁴⁵ Dans les *Institutions cénobitiques*, le chapitre sur l'acédie compte vingt-cinq paragraphes ; les six premiers seulement sont consacrés à la description de l'acédie, tandis que le développement paulinien sur le travail et l'oisiveté occupe les dix-neuf paragraphes restants.

⁴⁶ Jean CASSIEN, *Conférences*, t. 1, *op. cit.*, p. 349-351.

⁴⁷ *La Règle de saint Benoît*, t. 2, trad. A. DE VOGÜE, Paris : Cerf, 1972. Texte latin en PL 66. 704A. De façon significative, le chapitre où figure ce portrait de l'*acediosus* est celui consacré au « travail manuel quotidien » (*De opera manuum cotidiana*).

manifestes – d’où, en dernier ressort, la sécularisation tronquée de l’acédie sous la forme de la paresse dans le septénaire des vices.

La confusion potentielle avec la tristesse, à l’opposé, est introduite par le remaniement de la liste des vices par Grégoire le Grand, vers la fin du VI^e siècle. Ce dernier réduit la liste à sept, supprimant l’orgueil, ajoutant l’envie, et faisant disparaître l’*acedia* au profit de la seule *tristitia*⁴⁸. Cependant, certains vices dérivés de l’*acedia* de Cassien se trouvent reversés, sous une forme équivalente, dans la progéniture de la *tristitia*⁴⁹.

| Cassien | | Grégoire | |
|-----------|--|--------------------------------------|------------------|
| Tristitia | <i>Rancor</i> | <i>Rancor</i> | <i>Tristitia</i> |
| | <i>Pusillanimitas</i> | <i>Pusillanimitas</i> | |
| | <i>Amaritudo</i> | <i>Malitia</i> | |
| | <i>Desperatio</i> | <i>Desperatio</i> | |
| Acedia | <i>Otiositas</i> | <i>Torpor circa praecepta</i> | |
| | <i>Somnolentia</i> | | |
| | <i>Importunitas</i> | | |
| | <i>Inquietudo</i> | | |
| | <i>Peruagatio</i> | | |
| | <i>Instabilitas mentis et corporis</i> | <i>Uagatio mentis circa illicita</i> | |
| | <i>Curiositas</i> | | |
| | <i>Uerbositas</i> | | |

La liste grégorienne n’évince cependant pas celle de Cassien ; elles subsistent de manière concurrente, l’*acedia* reparaissant parfois dans la liste à sept, dans une complète équivalence avec la *tristitia*⁵⁰. Cette tendance in-

⁴⁸ *Moralia in Iob*, 31. 45. 87, « *Primae autem eius soboles, septem nimirum principalia vitia, de hac uirulenta radice proferuntur, scilicet inanis gloria, inuidia, ira, tristitia, auaritia, uentris ingluuies, luxuria.* » (GRÉGOIRE LE GRAND, *Morales sur Job*, 6^e partie, *op. cit.*, p. 338). L’orgueil est exclu de la liste parce qu’il est la source des sept (« ces sept vices issus de l’orgueil », *ibid.*, p. 339).

⁴⁹ *Moralia in Iob*, 31. 45. 88, « *Sed habent contra nos haec singula exercitum suum. [...] De tristitia, malitia, rancor, pusillanimitas, desperatio, torpor circa praecepta, uagatio mentis erga illicita nascitur.* » (*op. cit.*, p. 340).

⁵⁰ La confusion est déjà attestée chez Isidore de Séville, contemporain de Grégoire, qui cite tantôt la liste grégorienne (*Differentiae*, II. 161, PL 83. 96A), tantôt une énumération comportant l’*acedia* (*Sententiae*, II. 37. 2, PL 83. 638C). Pour une étude sur la concurrence entre la liste à sept et la liste à huit vices, voir WENZEL, « Acedia, 700-1200 », *op. cit.*, p. 73-102.

Sur le nombre définitif des péchés capitaux, voir Y. HERSANT, *Mélancolies*, Paris : Robert Laffont, 2005, note 1, p. 778, « On considère généralement que la liste des vices a été définitivement fixée à sept par Pierre Lombard (mort en 1160), auteur des célèbres *Livres des Sentences* ; ce système a servi de base aux confesseurs, après le quatrième concile de Latran (1215). » La liste donnée par Pierre Lombard est celle de Grégoire, avec une hésitation entre tristesse et acédie. Voir *Sententiae*, Lib. II. Dist. 42. 8, « *Praeterea sciendum est septem esse*

interprétative d'assimilation entre *tristitia* et *acedia* est particulièrement marquée au XII^e siècle, moment d'une accentuation de sa dimension pathétique et spirituelle, dont les théologiens du XIII^e sont tributaires⁵¹. Mais l'*acedia* conserve malgré tout, fidèlement à Cassien, son sens de *taedium*, en particulier chez les auteurs cisterciens⁵², et en dernier ressort, chez Thomas d'Aquin lui-même, qui établit une synonymie entre *taedium*, *tristitia* et *acedia*.

S'agissant de l'unité du péché d'*acedia*, en-deçà de ses variations internes, il est possible de dire ceci : la problématique médiévale de l'*acedia* réside en un foyer de négativité morale, susceptible d'attirer autour de lui des expressions allant de l'inertie physique à un état affectif négatif, variant lui-même entre le dégoût, l'indifférence, et la tristesse. La variabilité des expressions, la capacité de dilatation et de modulation du contenu de l'*acedia* sont rendues possibles par la puissance unificatrice de ce foyer de négativité.

vitia capitalia, vel principalia, ut Gregor. Super Exod. ait, scilicet inanem gloriam, iram, invidiam, acediam vel tristitiam, avaritiam, gastrimargiam, luxuriam. » (PL 192. 753).

⁵¹ Chez Guibert de Nogent, on trouve, comme synonymes d'*acedia*, *moestitia*, *moeror* ou encore *angustia* (référence donnée par Wenzel dans « Acedia 700-1200 », *op. cit.*, p. 85) ; chez Richard de saint Victor, tantôt *taedium* (PL 196. 433B, PL 196. 460D), tantôt *tristitia* (PL 177. 961C, PL 177. 996, PL 196. 498B) (références et analyses dans WENZEL, *op. cit.*, p. 93-94), de même chez Hugues de St Victor, *Allegoria in Novum Testamentum* (PL 175. 776B), *Expositio in Abdiam* (PL 175. 403D-404A), *Summa de sacramentis fidei christianae*, 2. 13. 1, et dans son sillage, l'*Ysagoge in theologiam* ou les *Sententiae* de Pierre Lombard (voir WENZEL, *op. cit.*, p. 95-96).

⁵² Chez Bernard de Clairvaux, l'*acedia* généralement associée à *taedium* ou *languor*. Voir *Sermo in psalmum qui habitat XII. 9* (PL 183. 235B, trad. CHARPENTIER dans les *Œuvres complètes de saint Bernard*, t. 3, Paris : Vivès, 1867, p. 170), *Sermones in Cantica*, XV. 6, XXI. 5 (texte latin et trad. P. VERDEYEN, R. FASSETTA dans les *Sermons sur le Cantique*, t. 1 et 2, Paris : Cerf, 2006, 1998). Pour d'autres lieux voir WENZEL, « Acedia 700-1200 », *op. cit.*, p. 86.

Chez Isaac de l'Etoile, l'acédie désigne parfois un état de relâchement intérieur lié à l'oisiveté (*Sermones* XIII. 13, XIV. 2, 10, XXV. 14), parfois un état de nonchalance ou tiédeur intérieure (*Sermones* XXXII. 14, 16, XLVIII. 1), parfois encore un dégoût spirituel (*Sermones* XVII. 20, XIX. 15). Texte latin et trad. G. SALET dans ISAAC DE L'ÉTOILE, *Sermons*, t. 1, t. 2, t. 3, Paris : Cerf, 1967, 1974, 1987.

Aelred de Rievaulx reprend le motif cassien du dégoût-inquiétude en un sens qui va du plus concret au plus spirituel. Voir *De institutione inclusarum*, 9 (texte latin et trad. C. DUMONT dans *La vie de recluse*. Cerf : Paris, 1961) ; *Speculum caritatis*, II. 26 (PL 195. 576B, trad. C. DUMONT et G. DE BRIEY dans *Le miroir de la charité*, Bégrolles-en-Mauges : Bellefontaine, 1992, p. 178) ; *Sermones de Oneribus*, XV (PL 195. 424C, trad. P.-Y. EMERY dans *Homélies sur les fardeaux*, Oka : Abbaye Notre-Dame-du-Lac, 2006, p. 201) ; *Sermo in festo sancti benedicti* (in *Sermones inediti B. Aelredi abbatis Rievallensis*, éd. C. H. TALBOT, Rome : 1952, p. 69 et trad. WENZEL, *The Sin of sloth*, *op. cit.*, p. 31). L'oisiveté est une simple cause (voir *De institutione inclusarum*, 9), et le voisinage de la tristesse ne conduit pas à une assimilation (voir *Speculum caritatis*, I. 17 et II. 12, PL 195. 520C et PL 195. 556D, *Le Miroir de la charité*, *op. cit.*, p. 69 et 141).

Toute forme de non-acquiescement au bien est susceptible d'être annexée à la région du péché d'*acedia*, par une sorte de contagion de négativité, assez similaire au mode de constitution du *topos* océanique de la mélancolie. Le caractère mélancolique s'attribue moins en effet sur le fond de déterminations conceptuelles strictes que par une sorte de fraternité dans le négatif.

Le cœur du problème moral de l'*acedia*, où réside ce qu'on pourrait appeler son mystère et son scandale propres, du moins pour le regard médiéval, se trouve donc dans la non-volonté du bien. Une vue plus claire est désormais donnée sur les difficultés du devenir séculier de l'*acedia* – devenir séculier entamé seulement partiellement au Moyen-Âge, au simple sens d'un passage du monastère au siècle. Les germes de l'échec de l'accomplissement du devenir séculier semblent se trouver dans la constitution même du péché d'acédie. L'inclusion d'une relation au bien déterminé en un sens chrétien, dans la définition de l'*acedia*, donne une raison essentielle à sa disparition : il s'agissait d'un vice trop chargé théologiquement pour survivre au changement de paradigme entamé à la Renaissance⁵³. Curieusement, cet effet s'est manifesté à l'intérieur même de la liste des péchés capitaux, système moral pourtant essentiellement chrétien et maintenu comme tel par-delà la Renaissance. Le sort particulier subi par l'*acedia*, à l'intérieur de cette liste, est peut-être à rapporter à une différence qui la distinguait des autres péchés. D'une part, son origine monastique n'a jamais été vraiment effacée, contrairement aux autres vices, de provenance pourtant identique, revendiquée comme un vice spirituel, touchant plus proprement les religieux. D'autre part, même transposée dans un contexte mondain, son objet restait les devoirs chrétiens, alors que les autres péchés sont tous mondains dans leur contenu, consistant soit dans la recherche d'une forme particulière de jouissance (la gloire, la nourriture, l'excellence dans le cas de l'orgueil, etc.), soit, pour la tristesse et la colère, dans un état affectif pouvant être rapporté à des causes mondaines.

⁵³ WENZEL, *The Sin of Sloth*, op. cit., ch. 7, p. 187, « *The notion of acedia was intimately dependent on the God-centered world view of medieval culture.* » Ce caractère théocentré condamnait donc le concept à l'obsolescence : « *Acedia no longer played an important part in the moral assessment of human behavior. Apparently the word acedia had acquired such a strong theological flavor as to be deemed unsuitable in the terminology of secular ethics* » (ibid., p. 183-184).

L'*acedia* contenait donc dans sa constitution même un double risque de demeurer un péché strictement religieux, semblant concerner la vie chrétienne, voire spécifiquement monastique. La figure sous laquelle l'héritage de l'*acedia* s'est finalement conservé parmi le septénaire peut être tenue pour le résultat d'un processus d'homogénéisation par rapport aux autres péchés, commandant l'amputation de la clause morale, déterminée en un sens trop religieux. Le péché résultant, la paresse, est un vice mondain, applicable en dehors de la vie chrétienne.

La question est alors de savoir si un devenir séculier intégral est possible pour l'*acedia*, si elle est dans sa constitution même un vice religieux, relatif au bien divin ou spirituel, ou aux œuvres du bien – qu'elles soient strictement monastiques ou chrétiennes en un sens plus général. Cette constitution compromet la possibilité, laissée ouverte pour tous les autres péchés, de sa transposition dans les termes d'une morale entièrement laïque, ou même de la simple hygiène psychologique et physique, sans distorsion de sens. Quelle perspective est alors laissée ? Le caractère essentiellement religieux du péché d'acédie, s'il semble rendre problématique un devenir séculier, et a fortiori un devenir existentiel, n'exclut pas sa réactivation moderne, en un sens paradoxalement applicable aux laïcs, comme en témoigne son réinvestissement contemporain dans des réflexions sur la désaffection à l'égard du spirituel et le désarroi qui en résulte⁵⁴. Mais la possibilité du devenir séculier peut aussi être maintenue, en conservant la clause morale, dépouillée de ses

⁵⁴ Voir Nathalie NABERT, « Avant-propos : l'acédie, un mal de notre temps » dans *Tristesse, acédie et médecine des âmes dans la tradition monastique et cartusienne*. Paris : Beauchesne, 2005, p. 5-6, « Ces crises d'âmes [...] nous envahissent parfois et nous réduisent à ce néant de l'âme qui est le mal de vivre du temps où l'être désorienté erre d'un port à l'autre, déchirant son moi désemparé aux aspérités du malheur humain : regret de sa condition, fragilité des engagements, instabilité des désirs, rêverie d'un ailleurs meilleur et harmonieux qui se dérobe toujours, et qui est comme le vent de la désunion dans notre intelligence bouleversée et insatisfaite. »

Voir aussi G. BUNGE, *Akèdia. La doctrine spirituelle d'Évagre le Pontique sur l'acédie*, Bégrolles-en-Mauge : Bellefontaine, 1991/2007, p. 36, « Si jamais la vie dans le monde (ou même en communauté) voile le caractère universel d'un mal, c'est bien dans ce cas-ci. » ; p. 92, « L'acédie est un phénomène omniprésent qui, dans un certain sens, est intrinsèquement lié à l'existence humaine » ; p. 56, « À notre époque, "ce phénomène humain peut être le plus douloureux" (Guardini), et semble même avoir gagné en profondeur et en puissance. ». L'ouvrage de Romano Guardini cité est en l'occurrence *De la mélancolie*.

déterminations chrétiennes, c'est-à-dire en admettant le bien auquel l'acédie est négativement rapportée dans une acception plus large, ou du moins non religieuse. Le problème de l'*acedia* se trouverait alors assez justement formulé par un philosophe analytique – avec une extension potentielle du bien à toute fin possible.

*People who suffer from accidie are those who just don't care for a while about things which would normally seem to them to be perfectly good reasons for action; this is so whether the reasons are moral reasons or more ordinary ones. Depression can be a cause of accidie. The depressive is not deprived of the relevant beliefs by his depression; they just leave him indifferent.*⁵⁵

Ainsi, le mystère-scandale de l'*acedia* consisterait dans l'indifférence à l'égard de ce qui devrait importer. Un devenir séculier en ce sens est déjà à l'œuvre, l'acédie réapparaissant comme une forme spécifique de dépression, relative à un bien, de sens entièrement sécularisé, par exemple un idéal intellectuel ou professionnel⁵⁶.

Il pourrait sembler qu'on ait atteint une limite, un fond énigmatique de l'acédie, et la région ouverte au sein de l'expérience moderne n'est pas exactement l'ennui, sinon comme affect englobé sous l'état dépressif, de sens

⁵⁵ « Les gens qui souffrent d'acédie sont ceux qui deviennent indifférents, pour un temps, de choses qui leur sembleraient normalement des raisons d'agir parfaitement bonnes ; et cela, qu'il s'agisse de raisons morales ou plus ordinaires. La dépression peut être une cause d'acédie. Le dépressif n'est pas privé par son état de croyances adéquates ; elles le laissent seulement indifférent. » [Notre trad.]. In Jonathan DANCY, *Moral Reasons*, Oxford : Blackwell Publishers, 1993. Voir aussi Kent Ingvar HURTIG. « Internalism and Accidie » in *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Jun. 2006, Vol. 129, N°3.

⁵⁶ Voir Bernard FORTHOMME, *De l'acédie monastique à l'anxio-dépression. Histoire philosophique de la transformation d'un vice en pathologie*, Paris : Synthélabo, 2000 (réflexion située au croisement de la philosophie, de la littérature, de la théologie et de la psychiatrie). Sa thèse principale est exprimée dans l'article « *La dépression, l'acédie, la mélancolie et l'ennui* » [en ligne] : « Ceci étant, l'acédie n'est jamais une simple dépression dans la mesure où elle est, dans sa conception native du moins, toujours liée à un modèle élevé, à une ambition spirituelle (ou professionnelle) soutenue. » Chemin d'accès :

<<http://www.bernard-forthomme.com/pages/psychologie/acedie%20.pdf>>

Voir aussi l'article « *Phénoménologie romanesque de l'acédie. Le dandy et le bohème : deux figures modernes de l'acédie* » [en ligne], (chemin d'accès : <<http://www.bernard-forthomme.com/pages/psychologie/Dandysme.pdf>>), p. 1, note 1 : « Elle n'est pas une simple dépression dans la mesure où elle implique toujours, du moins à l'origine, une haute ambition spirituelle ».

Pour une application anecdotique de cette thèse dans le domaine de la psychologie du travail, voir par exemple P. ROBERT-DEMONTRON, Y. LE MOAL, « L'acédie comme mal des ambitions déçues : repères théoriques et études de cas », *Revue Internationale de Psychosociologie*, 2004, Vol. X, N° 23.

spécifique, dans lequel la problématique de l'*acedia* paraît susceptible de se résoudre. Mais il est possible de se demander si le socle énigmatique de l'acédie a été véritablement atteint, si notre interrogation a été portée, en elle, à un degré suffisant de radicalité. D'abord, la remontée historique n'a pas été opérée jusqu'à son terme. En s'attachant, pour comprendre la constitution des définitions résiduelles de l'acédie, à la tradition latine dont elles dérivent, on a en effet laissé dans l'ombre la véritable origine, dont la figure léguée par Jean Cassien n'est que l'écho. Ensuite, en admettant dans sa factualité le sens médiéval du péché d'acédie, on a fermé les yeux sur un élément pourtant énigmatique, son étrange différence vis-à-vis des autres péchés capitaux. Si le noyau de l'acédie est en effet l'indifférence au bien, elle se tient alors au milieu des autres péchés, dont l'orientation est mondaine, comme une exception difficilement explicable. Pourquoi serait-elle le seul péché à ne pas regarder en direction du monde (ou du soi mondain), mais du côté opposé, du côté de Dieu ?

Les deux sens du défaut de radicalité se rejoignent : cette non-conformité de l'*acedia* avec le reste des péchés capitaux renvoie à la constitution même de la liste, avec une interrogation précise, celle de savoir si le statut d'exception de l'acédie y était essentiellement inscrit, et pourquoi.

L'origine de la liste de ce qui est connu sous le nom de *péchés capitaux*, donc de l'acédie, n'est ni occidentale, ni latine, mais orientale et grecque. Les coordonnées temporelles et spatiales en sont déterminables avec précision : le désert égyptien, au IV^e siècle ; son milieu natal est une forme spécifique de monachisme, non communautaire, mais solitaire. La constitution de l'acédie, au sein de ce qui était primitivement une liste des *tentations principales*, au nombre de huit à l'origine, a nécessité la rencontre entre une tentation concrète, éprouvée par les ermites chrétiens au désert, et un mot de la langue grecque, ἀκηδία, déjà entré dans le vocabulaire théologique par l'intermédiaire de la Septante.

Quelques éléments de la préhistoire du terme peuvent être donnés pour agrandir la profondeur de champ. L'usage grec, puis biblique, de l'ἀκηδία témoigne d'un sens d'abord pathétique, et non moral. Le substantif

grec originaire présente une signification assez flottante. Il fait partie des dérivés du substantif κῆδος, *soin, souci, sollicitude* (éventuellement, *chagrin, deuil*, et aussi *funérailles, honneurs rendus à un mort*⁵⁷), parmi lesquels il est surpassé, en fréquence et en ancienneté, par l'adjectif ἀκηδής⁵⁸, signifiant au sens actif *insensible, indifférent*, et au sens passif *négligé, dont on ne s'occupe pas* (ou plus particulièrement, *abandonné sans sépulture*), et par le verbe ἀκηδέω⁵⁹, *négliger, ne pas se soucier*. Le substantif, d'usage plutôt rare et tardif, apparaît sous la forme ἀκήδεια⁶⁰, puis ἀκηδία⁶¹. Sa signification principale est celle de *négligence, insouciance, indifférence*, avec une extension possible jusqu'à *trouble, angoisse ou lassitude*.

L'usage du terme attesté dans la Septante montre un accent un peu plus pathétique. Le substantif ἀκηδία, avec un verbe dérivé, ἀκηδιά-ω, apparaît en plusieurs lieux des Psaumes et du livre d'Isaïe, pour signifier la défaillance du cœur.

[Ps 60. 3] ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς πρὸς σὲ ἐκέκραξα ἐν τῷ ἀκηδιάσαι τὴν καρδίαν μου...

« Du bout de la terre, je fais appel à toi quand le cœur me manque »
(Traduction Œcuménique de la Bible, Ps 61. 3)

[Ps 101. 1] Προσευχὴ τῷ πτωχῷ, ὅταν ἀκηδιάσῃ καὶ ἐν ἀντίον κυρίου ἐκχέῃ τὴν δέησιν αὐτοῦ...

« Prière du malheureux qui défaille et se répand en plaintes devant le Seigneur » (TOB, Ps 102. 1)

[Ps 118. 28] ἔσταξεν ἡ ψυχὴ μου ἀπὸ ἀκηδίας· βεβαίωσόν με ἐν τοῖς λόγοις σου
« Mon âme se fond de chagrin, relève-moi selon ta parole » (Bible de Jérusalem, Ps 119. 28)

[Ps 142. 4] καὶ ἠκηδίασεν ἐπ' ἐμὲ τὸ πνεῦμά μου, ἐν ἐμοὶ ἐταράχθη ἡ καρδία μου

⁵⁷ Voir Pierre CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris : Klincksieck, 1968, p. 523 (les dérivés de κῆδος sont donnés sous l'entrée κήδω).

⁵⁸ Lieux classiques : HÉSIODE, *Théogonie*, 489 ; HOMÈRE, *Odyssée*, 6.26, 17.319, 19.18, 20.130, 24.187, *Illiad*, 21.123, 24.526, 24.554 ; PLATON, *Lois*, 913c ; SOPHOCLE, *Ichneutae*, 208. 10.

Outil de recension utilisé : Henry George LIDDELL, Robert SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, revised and augmented by Henry JONES, Oxford, Clarendon Press, 1940. In Gregory G. CRANE (dir.), Tufts University. *The Perseus Digital Library* [en ligne]. Medford : Tufts University Department of the Classics, 1995. Chemin d'accès à l'outil de recherche :

<<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057>>

⁵⁹ HOMÈRE, *Illiad*, 14.427, 23.70 ; ESCHYLE, *Prométhée*, 508 ; SOPHOCLE, *Antigone*, 414.

⁶⁰ EMPÉDOCLE, *Fragments*, 136 ; APOLLONIUS DE RHODES, *Argonautiques*, 2.219, 3.260, 3.298.

⁶¹ HIPPOCRATE, *Du système des glandes*, 12 ; plus tardivement, LUCIEN, *Hermotimos*, 77 et CIRCÉRON, *Lettres à Atticus*, XII. 45.

« Le souffle en moi s'éteint, mon cœur au fond de moi s'épouvante »
(Bible de Jérusalem, Ps 143. 4)

[Is 61. 3] *δοθῆναι τοῖς πενθοῦσιν Σιων δόξαν ἀντὶ σποδοῦ, ἄλειμμα εὐφροσύνης τοῖς πενθοῦσιν, καταστολὴν δόξης ἀντὶ πνεύματος ἀκηδίας*
« Pour mettre aux affligés de Sion, pour leur donner un diadème au lieu de cendre, de l'huile de joie au lieu d'un vêtement de deuil, un manteau de fête au lieu d'un esprit abattu » (Bible de Jérusalem)⁶²

On trouve aussi ἀκηδία/ἀκηδιά-ω en deux lieux du Siracide, avec un sens légèrement différent⁶³.

[Si 22. 13] *μετὰ ἄφρονος μὴ πληθύνῃς λόγον [...] ἔκκλινον ἀπ' αὐτοῦ καὶ εὐρήσεις ἀνάπαυσιν καὶ οὐ μὴ ἀκηδιάσῃς ἐν τῇ ἀπονοίᾳ αὐτοῦ.*
« Avec un insensé ne multiplie pas les paroles [...]. Évite-le si tu veux trouver le repos et n'être pas dégoûté par ses insanités. » (TOB)

[Si 29. 5] *ἔως οὗ λάβῃ, καταφιλήσει χεῖρας αὐτοῦ [...]· καὶ ἐν καιρῷ ἀποδόσεως παρελκύσει χρόνον καὶ ἀποδώσει λόγους ἀκηδίας καὶ τὸν καιρὸν αἰτιάσεται.*
« Avant d'avoir reçu, on baise la main des gens [...]. Mais, au moment de rendre, on traîne en longueur, on s'acquitte en formules de regret et on accuse les circonstances. » (TOB)⁶⁴

L'ἀκηδία apparaît également dans le *Pasteur d'Hermas*, texte chrétien du II^e siècle, écrit en grec, avec un sens semblable à celui des Psaumes et d'Isaïe.

[Vision III. 11. 3] Les vieillards, parce qu'ils n'ont plus l'espoir de rajeunir, ne s'attendent plus à rien d'autre qu'à la mort : de même vous, amollis par les affaires du siècle, vous vous êtes laissés aller à l'abattement (παρεδώκατε ἑαυτοὺς εἰς τὰς ἀκηδίας) et vous ne vous en êtes pas re-

⁶² La Vulgate donne, à l'emplacement d'ἀκηδία/ἀκηδιά-ω, un éventail de termes relevant du champ de l'affliction et de l'angoisse. Ps 60. 3, « *a finibus terrae ad te clamavi dum anxiaretur cor meum* » ; Ps 101. 1, « *oratio pauperis cum anxius fuerit et coram Domino effuderit precem suam* » ; Ps 118. 28, « *dormitavit anima mea prae taedio confirma me in verbis tuis* » ; Ps 42. 4, « *et anxius est super me spiritus meus in me turbatum est cor meum* » ; Is 61. 3, « *ut ponerem lugentibus Sion et darem eis coronam pro cinere oleum gaudii pro luctu pallium laudis pro spiritu maeroris* ».

⁶³ Mais on sait que la traduction du Siracide est plus tardive (entre - 132 et - 117, alors que celle des Psaumes est estimée au début du II^e siècle av. JC et celle d'Isaïe entre - 170 et - 132), et de provenance particulière. Voir G. DORVAL, M. HARL, O. MUNNICH. *La Bible grecque des Septante*. Paris : Cerf, 1994, p. 88-89, « Le traducteur, qui œuvre en Egypte, vient de Palestine [...]. La traduction appartient au cercle privé des Juifs d'Egypte. Ainsi la traduction du Siracide apparaît comme la poursuite d'une entreprise de traduction de la Bible entière ; elle résulte d'une initiative palestinienne ».

⁶⁴ Le texte latin de la Vulgate, qui n'est pas, pour ce livre, de Jérôme, donne cette fois une transcription latine directe, avec le verbe *acedior* et le substantif *acedia* (*acediaberis* en Si 22. 13 et *loquetur verba acediae* en Si 29. 5). En un troisième lieu, même, l'*acedior* latin apparaît alors que le grec ne montre aucune trace d'ἀκηδιά-ω. Vulgate, Si 6. 26 : *et ne acedieris vinculis eius* ; Septante, Si 6. 25 : καὶ μὴ προσοχθίσῃς τοῖς δεσμοῖς αὐτῆς (du verbe προσοχθίζω, être irrité ou accablé).

mis de vos soucis au Seigneur ; aussi votre cœur a été brisé et les chagrins (ταῖς λύπαις) vous ont-ils vieillis.⁶⁵

Le terme n'a encore, dans le contexte vétérotestamentaire, qu'une acception assez vague. Ce n'est qu'au sein d'une expression particulière du Christianisme, l'érémisme égyptien, que l'ἀκηδία gagne à la fin du IV^e siècle son identité propre. Le mouvement a vu le jour un siècle plus tôt, selon la tradition, sous l'impulsion d'Antoine, retiré au désert vers 270⁶⁶. Les trois grands centres du monachisme égyptien sont constitués dans le premier tiers du IV^e siècle, Scété par Macaire l'Égyptien autour de 330, Nitrie par Amoun, sans doute avant 330, et les Kellia, par le même Amoun, un peu plus tard, à proximité de Nitrie⁶⁷. Mais l'expérience des ermites n'est pas fixée par écrit – hormis de manière indirecte dans la *Vie d'Antoine*, rédigée par Athanase d'Alexandrie juste après la mort de l'illustre ascète en 356 –, encore moins conceptualisée. La constitution de l'ἀκηδία n'advient qu'avec l'élaboration théorique des enseignements de la vie au désert, sous forme textuelle, au croisement de l'expérience du désert et de la théologie érudite. Cette rencontre est incarnée par le théologien et ermite d'origine grecque Évagre le Pontique ; formé par les Pères cappadociens, Basile de Césarée et Grégoire de Nazianze, celui-ci abandonne une carrière ecclésiastique prometteuse, entamée sous leur patronage, pour se retirer au désert en 383, dans un premier temps à Nitrie, puis aux Kellia, où il séjourne jusqu'à sa mort en 399⁶⁸. La quasi-totalité de l'œuvre évagrienne, à l'exception de quelques lettres, voit le jour pendant cette retraite au désert, une œuvre à la fois pratique et spéculative. Le thème de l'ἀκηδία relève de la doctrine ascétique d'Évagre, élaborée à

⁶⁵ HERMAS, *Le Pasteur*. Texte grec et trad. R. JOLY. Paris : Cerf, 1958, p. 128-129.

⁶⁶ Bien qu'il ne soit sans doute pas le premier ermite, il reste la figure fondatrice du monachisme égyptien. Voir ATHANASE, *Vie d'Antoine*, Paris : Cerf, 1994, introduction par G.-J.-M. BARTELINK, p. 43 ; voir aussi P. DESEILLE, *L'évangile au désert, des premiers moines à saint Bernard*, Paris : Cerf, 1965, p. 22.

⁶⁷ Voir *L'évangile au désert*, op. cit., p. 23-26 et Antoine GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert : Évagre le Pontique*, Paris : Vrin, 2004, p. 13-14. Pour les Kellia, en particulier, voir A. GUILLAUMONT, *Aux origines du monachisme chrétien : pour une phénoménologie du monachisme*, Bégrolles-en-Mauges : Bellefontaine, 1979, ch. 10 « Histoire des moines aux Kellia », p. 151-167.

⁶⁸ Voir GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert*, op. cit., partie I « Vie d'Évagre », ch. 1-6, p. 25-75.

partir de sa propre expérience anachorétique et de l'enseignement des Pères du désert, avec les outils de sa propre érudition théologique et philosophique⁶⁹. On peut supposer qu'il tient le terme non seulement de la Septante, mais de ses maîtres. Ceux-ci l'employaient en un sens encore vague, mais qui semblait avoir cependant dévié vers une connotation morale négative, voire, déjà, un sens de tentation⁷⁰. Le geste évagrien a consisté dans la fixation d'une liste de huit tentations principales : gourmandise (ἡ γαστριμαργία), fornication (ἡ πορνεία), avarice (ἡ φιλαργυρία), tristesse (ἡ λύπη), colère (ἡ ὀργή), acédie (ἡ ἀκηδία), vaine gloire (ἡ κενοδοξία), et orgueil (ἡ ὑπερηφανία)⁷¹.

⁶⁹ Voir GUILLAUMONT, *op. cit.*, ch. 7, p. 91-92, « Évagre recueillit l'enseignement qui, fondé sur l'expérience, était alors transmis [au désert], de maître à disciple, oralement ; à cet enseignement il donna une forme écrite, lui imposant une armature intellectuelle, le systématisant, le formulant, grâce à sa grande culture, à l'aide des concepts et du vocabulaire empruntés à la tradition savante et éclectique du temps ; il y ajouta, en outre, les fruits de son expérience personnelle et aussi ceux de ses propres spéculations. ». Sur les rapports entre l'enseignement des Pères du désert et la spéculation personnelle, voir aussi *Aux origines du monachisme chrétien*, *op. cit.*, ch. 12, p. 188-189.

⁷⁰ ORIGÈNE, *Homélies sur S. Luc*, éd. et trad. H. CROUZEL, F. FOURNIER et P. PÉRICHON, Paris : Cerf, 1962, fragment 56, p. 502-503, « Marc et Luc disent qu'il "fut tenté pendant quarante jours", ce qui indique clairement que pendant cette période le diable, d'abord de loin, faisait éprouver au Christ diverses tentations : sommeil (δι' ὕπνου), découragement (δι' ἀκηδίας), pusillanimité (διὰ δειλίας). »

GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Carmina moralia*, 34. 70 (PG 37. 950A), Κρίσις δὲ πῆξις τῶν νοῶς βουλευμάτων· ῥίψιν δὲ τούτων οἶδα τὴν ἀκηδίαν. (« La décision est la fixation des délibérations de l'intellect ; leur rejet, je sais que c'est l'acédie. », trad. A. GUILLAUMONT dans ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique*, t. 1, Paris : Cerf, 1971, note 2 p. 85).

BASILE DE CÉSARÉE, *Regulae fusius tractae*, 37. 5 (PG 31. 1016C), « Je crois cependant qu'il est utile de mettre de la variété et de la diversité dans les prières et les psaumes aux différentes heures indiquées, pour ce motif que l'âme se fatigue souvent de l'uniformité et s'abandonne à la distraction (ὅτι ἐν μὲν τῇ ὁμαλότητί πολλάκις πού καὶ ἀκηδιᾷ ἡ ψυχὴ καὶ ἀπομετεωρίζεται), tandis qu'elle retrouve l'ardeur et renouvelle son effort d'attention, lorsque changent les psaumes ou varie l'ordonnance des offices. » (SAINT BASILE, *Les règles monastiques*, trad. LÉON LÈBE, Denée : Abbaye de Maredsous, 1969).

La connexion avec la tentation est aussi attestée dans la vie d'Antoine – sans qu'il s'agisse d'une tentation à proprement parler. Voir ATHANASE, *Vie d'Antoine*, *op. cit.* (trad. G.-J.-M. BARTELINK), 36. 2, « Il s'en suit aussitôt (*i.e.* de l'apparition des mauvais esprits) pusillanimité de l'âme, trouble et désordre des pensées, découragement, haine des ascètes, abattement (ἀκηδία), tristesse, souvenir des proches et crainte de la mort ». On trouve plus fréquemment le verbe ἀκηδιά-ω, en 17. 4, « Celui qui quitte quelques aroures de terre ne perd pour ainsi dire rien, et même s'il quitte une maison et une grande quantité d'or, il ne doit pas en tirer orgueil, ni céder à l'abattement (ἡ ἀκηδιᾶν). », en 19. 1, « Pour cela, mes enfants, tenons bon dans l'ascèse et ne cédon pas à l'abattement (καὶ μὴ ἀκηδιῶμεν). » et en 87. 4, « Quel pauvre venait à lui, découragé (ἀκηδιῶν), et, à l'entendre et le voir, ne méprisait la richesse et n'était consolé dans sa pauvreté ? ».

⁷¹ ÉVAGRE, *Traité pratique*, t. 2, éd. A. et C. GUILLAUMONT. Paris, Cerf, 1971, ch. 6, p. 506-509.

Laisser dans l'ombre cette origine évagrienne pouvait être commandé par la focalisation sur la tradition latine, dont la source et la référence se trouvent chez Jean Cassien, héritier direct d'Évagre et auteur de la première transposition latine de la liste des huit tentations. Mais au-delà de la justification méthodique, l'oubli-obscureissement est précisément le rapport de la tradition latine à l'égard d'Évagre, pour des raisons qui tiennent aux accusations de non-orthodoxie attachées à sa doctrine et à son nom.

Les prolongements les plus spéculatifs de l'œuvre d'Évagre se situent en effet dans la lignée de la théologie d'Origène, objet d'une hostilité croissante à la fin du IV^e siècle. L'anathème tombe sur le nom d'Évagre juste après sa mort ; il appartenait au groupe dit des *Longs frères*, cercle de moines origénistes des Kellia, et selon le témoignage de Jérôme, il fut « à titre posthume, condamné comme origéniste, en compagnie d'Isidore et des Longs frères, par les évêques du synode réuni par Théophile à Alexandrie en 400 »⁷². L'hostilité manifeste de Jérôme n'est pas sans effets sur le rapport de la tradition latine avec Évagre⁷³, même si elle se trouve partiellement compensée, sur le moment, par la mention élogieuse du nom d'Évagre dans des œuvres d'importance, par exemple l'*Histoire Lausiaque*, rédigée son disciple Pallade et rapidement traduite en latin, ou l'adaptation latine de l'*Historia Monachorum* par Rufin. Par ailleurs, les traités ascétiques d'Évagre, où se trouve évoquée l'ἀκκηδία, échappant aux suspicions d'origénisme parce que moins spéculatifs, sont immédiatement traduits en langue latine et s'imposent comme des textes de référence⁷⁴. Il n'en reste pas moins que Cassien lui-même, dont les textes, fondateurs pour le monachisme en Occident, sont largement tributaires de l'enseignement d'Évagre, ne cite jamais son nom⁷⁵. La désapproba-

⁷² GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert*, op. cit., p. 77.

⁷³ *Loc. cit.*, « Ce jugement sévère de Jérôme explique certaines réserves dont Évagre fut l'objet dans l'Occident latin. »

⁷⁴ GUILLAUMONT, op. cit., p. 78-79, « ... grâce à Rufin d'abord, puis à Gennade, les Latins ont pu lire certains livres d'Évagre [...]. Par ces traductions, le monde latin ne connut que la doctrine ascétique et mystique d'Évagre et ne soupçonna guère ses opinions origénistes ; on put donc continuer à le lire en toute bonne conscience. »

⁷⁵ *Ibid.*, p. 77, « Cassien, bien qu'il ait subi profondément l'influence d'Évagre, qu'il a vraisemblablement connu, ne le nomme jamais. »

tion qui entoure celui-ci ne fait par la suite que grandir. La condamnation officielle et définitive de l'origénisme a lieu en 553, lors du V^e concile œcuménique, et le nom d'Évagre, avec celui d'Origène, est frappé d'anathème. La conséquence la plus grave est la disparition du texte grec original des œuvres les plus spéculatives, donc les plus suspectes⁷⁶. Le reste de l'œuvre, pour la plus grande partie, passe à la postérité sur un mode clandestin, sous le couvert d'une attribution à saint Nil d'Ancyre ; seule une faible portion se maintient sous sa véritable attribution, grâce à la notoriété déjà acquise⁷⁷. La mémoire d'Évagre, jusqu'à sa redécouverte récente, n'a donc jamais été honorée à la mesure de la réalité de son influence⁷⁸. Bien que ses textes ascétiques soient disponibles en latin et non-suspects d'origénisme, l'enseignement d'Évagre, et la liste des tentations en particulier, ne sera perpétué dans la tradition latine qu'à travers l'écran de Cassien, dans un relatif oubli de sa véritable origine⁷⁹.

⁷⁶ GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert, op. cit.*, p. 84, « De plus grande conséquence a été cette *damnatio memoriae* sur la transmission de l'œuvre d'Évagre. Elle a provoqué la disparition rapide, après la condamnation de 553, du texte grec de plusieurs de ses livres, à commencer par les *Képhalaia Gnostika*, [...] l'*Antirrhétique* et le corpus des *Lettres*, ainsi que le *Gnostique*, dont seuls subsistent des morceaux choisis. » Ces textes ne subsistent que dans les versions syriaques et arméniennes. Même si certains points de la doctrine d'Évagre paraissent suspects aux moines syriens, l'anathème de 553 ne les affecte pas, dans la mesure où il est postérieur au schisme qui sépare de l'Eglise les chrétiens de langue syriaque (voir GUILLAUMONT, *op. cit.*, p. 88).

⁷⁷ *Ibid.*, p. 84, « Cependant, la plupart des livres qui traitaient de l'ascèse ne cessèrent, en raison de leur exceptionnelle qualité et de la faveur dont ils jouissaient dans les milieux ecclésiastiques, d'être lus et copiés. Mais, le nom d'Évagre restant suspect, on les fit passer souvent sous un autre nom, plus recommandables : celui de saint Nil. » (en PG 79 ; quelques œuvres sont restées sous le nom d'Évagre, cependant, en PG 40) ; p. 86, « Un tel artifice [...] n'aurait pu suffire à lever tout soupçon à l'égard du nom d'Évagre et de l'œuvre à laquelle ce nom, malgré la concurrence de celui de Nil, restait attaché. En réalité, cette œuvre s'imposait d'elle-même par sa qualité et par l'autorité dont elle jouissait depuis longtemps. »

⁷⁸ *Ibid.*, p. 91, « L'influence qu'Évagre a exercée dans l'histoire de la spiritualité chrétienne a été partout, que ce soit en Orient et en Occident, également considérable. » Le sort d'Évagre en Orient est tout aussi problématique, bien qu'il soit jugé moins suspect. Jean Climaque et Maxime le Confesseur, ses héritiers directs en Orient, semblent tout aussi réticents à mentionner son nom : « Jean Climaque qui, comme jadis Cassien, a fortement subi, dans son livre *L'Echelle*, l'influence de la doctrine ascétique d'Évagre, ne nomme celui-ci qu'une fois en le qualifiant de [...] "réprouvé" [...]. À la même époque, le grand théologien Maxime le Confesseur qui, dans l'élaboration de sa doctrine, a subi plus qu'aucun autre l'influence d'Évagre ne mentionne celui-ci que deux fois [...], et le qualifie d' [...] "impie". » (*ibid.*, p. 83).

⁷⁹ La postérité de l'ἀκηδία en langue grecque, dans la tradition orientale, mériterait sans doute un traitement particulier, mais la question sort de la perspective présente – même si certains auteurs orientaux ont une influence directe sur la tradition occidentale. Pour une

Mais l'obscurcissement de l'origine évagrienne, le caractère de transmission-recouvrement de la perpétuation de son enseignement, n'a pas seulement le sens historique d'un oubli de son nom ; il intervient en un sens plus essentiel, en raison du mode par lequel Cassien s'approprie l'ἀκηδία d'Évagre. Cette appropriation, par laquelle est initiée la tradition latine, prend en effet la forme d'une transposition, au sein de laquelle se trouve modifié le rapport à ce qu'Évagre avait nommé ἀκηδία. Jean Cassien, originairement moine en Palestine, après un séjour auprès des anachorètes égyptiens, prend l'initiative d'exporter l'enseignement de ces derniers en Occident, pour constituer les principes d'une communauté monastique qu'il fonde vers 415 – le monastère de Saint-Victor dans le sud de la France. Le moment cassien est donc, pour la liste des huit tentations, et pour l'ἀκηδία en particulier, celui de son extraction hors du désert et de sa transplantation dans un nouveau sol, celui d'un monastère de langue latine. Si la transposition-traduction ne rencontre aucune difficulté auprès des autres tentations, dans l'ἀκηδία, elle se heurte à un double exotisme, non seulement de nom, mais de contenu.

brève revue de cette tradition, voir WENZEL, *The Sin of Sloth*, *op. cit.*, p. 18. On donnera néanmoins les principales occurrences orientales de l'ἀκηδία :

CYRILLUS ALEXANDRINUS (IV^e-V^e siècle). *Homilia paschalis*, 18. 4 (PG 77. 816).

DIADOCHUS PHOTICES (V^e siècle). *Capita centum de perfectione spirituali* 58, 96 (voir DIA-DOQUE DE PHOTICÉ. *Œuvres spirituelles*. Texte grec et trad. E. DES PLACES. Paris : Cerf, 1955, p. 118 et 159).

JOANNES CLIMACUS (VI^e-VII^e siècle). *Scala Paradisi*, XIII (voir JEAN CLIMAQUE. *L'échelle sainte*. Trad. P. Placide DESEILLE. Bellefontaine, 1987. Texte grec en PG 88. 857D-864C).

MAXIMUS CONFESSOR (VI^e-VII^e siècle). *Centuriae de caritate*, I. 49 (PG 90. 969C), I. 52 (PG 90. 969D-972A), I. 67 (PG 90. 973D), III. 56 (PG 90. 1033C) (voir MAXIME LE CONFESSEUR. *Centuries sur la Charité*. Trad. J. PEGON. Paris : Cerf, 2006).

ISAAC LE SYRIEN (VII^e siècle). *Discours Ascétiques*, 33, 57 (voir ISAAC DE NINIVE. *Œuvres spirituelles*. Texte grec et trad. J. TOURAILLE. Paris : Desclée de Brouwer, 1981, p. 207-209 et 309).

ANTIOCHUS DE SAINT SABBAS (VII^e siècle), *Homilia* 26 (PG 89. 1513-1516).

THALASSIUS ABBAS. *Centuriae*, III. 51 (PG 91. 1453A) (l'extrait qui concerne l'acédie est traduit dans Jean-Claude LARCHET. *Thérapeutique des maladies spirituelles : une introduction à la tradition ascétique de l'Église orthodoxe*. Paris : Cerf, 2000, p. 211).

JOANNES DAMASCENUS (VII^e-VIII^e). *De octo spiritibus nequitiae* (PG 95. 79-98 et *passim*).

SYMEON JUNIOR THEOLOGUS (X^e-XI^e). *Capita practica et theologica*, 13, 49, 124, 140 (voir « Chapitres pratiques et théologiques », trad. J. TOURAILLE dans la *Philocalie des Pères nephtiques*, t. 5. Bellefontaine, 1984. Grec en PG 120. 609B, 624B-C, 672B et 677C ; à compléter par SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN. *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*. Texte grec et trad. J. DARROUZÈS. Paris : Cerf, 1958, I. 22, I. 66, I. 71-74).

Le fait est sensible dans le paragraphe introductif du chapitre consacré par Cassien à l'*acedia* dans les *Institutions cénobitiques*, où son appartenance érémitique et grecque est soulignée.

[Inst. X. 1] En sixième lieu, nous avons à combattre ce que les Grecs appellent l'acédia (*quod Graeci ἀκηδῖαν uocant*) et que nous pouvons nommer le dégoût et l'anxiété du cœur (*taedium siue anxietatem cordis*). Voisin de la tristesse, cet adversaire éprouve surtout les solitaires, attaque plus souvent et plus durement ceux qui demeurent dans le désert.⁸⁰

Du terme peu familier d'ἀκηδῖα, Cassien donne une translittération latine, *acedia*, suivie de la paraphrase explicative *taedium siue anxietas cordis*⁸¹. Un traitement similaire peut être observé pour trois autres vices : γαστριμαργία, transcrite par *gastrimargia*, puis explicitée par *gula concupiscentia*, φιλαργυρία, dite *filargyria*, c'est-à-dire *auaritia* ou *amor pecuniae*, et κενοδοξία, *cenodoxia* puis *uana seu inanis gloria*⁸². Dans ces trois cas, la translittération du grec a été supplantée, dans la tradition, par les équivalents latins – de nouveaux synonymes venant même s'y substituer. Le terme fabriqué d'*acedia*, en revanche, a prévalu durant tout le Moyen-Âge, à côté des synonymes latins, comme si aucun ne semblait tout à fait équivalent. L'origine grecque de l'ἀκηδῖα, transparaissant en lui, n'a donc pas été effacée, signe peut-être d'une étrangeté jamais résorbée, dont la chute finale dans l'obscurité technique semble alors la consécration.

Mais l'exotisme du nom est inséparable de celui du contenu, qui de l'avis même de Cassien semble tenir à une affinité particulière de la tentation d'ἀκηδῖα avec le désert.

[Conf. V. 9] La tristesse et l'acédie [...] sont connues pour tourmenter souvent et de la façon la plus cruelle les solitaires eux-mêmes, au milieu du désert et loin de toute société humaine. Quiconque a demeuré dans la solitude et éprouvé les combats de l'homme intérieur trouvera sans peine dans son expérience la preuve que je dis vrai.⁸³

⁸⁰ Jean CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, op. cit., p. 384-385.

⁸¹ Ou en sens inverse, *anxietas siue taedium cordis*, dans l'énumération des huit vices principaux (*octo principalia vitia*) en *Institutions*, V. 1 (*ibid.*, p. 190-191) et *Conf. V. 2* (op. cit., p. 312-313).

⁸² *Institutions cénobitiques*, V. 1. 1, op. cit., p. 190-191.

⁸³ Jean CASSIEN, *Conférences*, t.1, op. cit., p. 327.

Une affirmation similaire, plus accentuée, peut être rencontrée chez le syrien Jean Climaque, qui écrit également à destination du monastère.

[*L'Échelle Sainte*, XIII. 4] Le monastère cénobitique est contraire à l'acédie. Mais celle-ci est la compagne perpétuelle de l'hésychaste⁸⁴. [...] Elle sourit en voyant la cellule d'un anachorète, s'en approche furtivement, et prend ses quartiers à proximité.⁸⁵

En dehors donc de l'étrangeté terminologique, à laquelle échappe la tradition grecque, le rapport monastique à l'ἀκηδία semble donc affecté, dès l'origine, d'un caractère de secondarité, qui se répercute sur son traitement. Les anachorètes égyptiens se rapportaient directement à l'acédie comme à une expérience, d'une évidence telle qu'elle semblait se passer de définition – comme en témoigne l'évocation de l'ἀκηδία dans leurs paroles, recueillies et consignées par écrit sous le titre d'*Apophtegmes des Pères du désert*.

[VII. 1] Le saint Abba Antoine, alors qu'il demeurait dans le désert, fut en proie à l'acédie et à une grande obscurité de pensées.

[VII. 35] On demanda à un vieillard : pourquoi suis-je dans l'acédie lorsque je demeure dans ma cellule ?⁸⁶

Cela vaut également pour Évagre ; l'élaboration écrite qu'il donne à l'ἀκηδία opère directement au contact de cette expérience, dont elle fixe le divers sous l'unité d'une catégorie – déjà circonscrite sur un mode oral par les Pères du désert. Le rapport des moines à l'ἀκηδία, en revanche, est marqué par ce qu'on pourrait appeler une rupture phénoménologique. Ce qui est en cause n'est pas le mode médiatisé de réception de l'ἀκηδία par les héritiers monastiques directs d'Évagre – c'est-à-dire qu'ils la reçoivent à travers les textes de ce dernier. Une telle secondarité serait compensée par la connaissance directe de l'expérience en question dont peuvent être crédités Cassien et Climaque, ayant eux-mêmes séjourné au désert. Le problème est que cette expérience ne semble pas, à leurs yeux, accessible sur un mode aussi évident aux cénobites. Cette non-évidence est compensée par un travail de transposition, dans lequel le rapport entre le nom et le contenu concret se

⁸⁴ C'est-à-dire celui qui vit dans l'hésychia, la solitude-tranquillité au désert.

⁸⁵ Jean CLIMAQUE, *op. cit.*, p. 148.

⁸⁶ J.-C. GUY (éd), *Les Apophtegmes des Pères du désert*, coll. systématique, t. 1. Paris : Cerf, 1993.

trouve inversé : au lieu de constituer l'acédie, par description, à partir de l'expérience, les héritiers forment une acédie monastique, par analogie, en puisant au sein du vécu propre au monastère un contenu qui leur semble équivalent à celui désigné sous ce nom dans l'expérience érémitique.

De là, il est possible que quelque chose se soit *perdu dans la transmission*. Évagre aurait-il légué à la tradition quelque chose qu'il a été immédiatement impossible de comprendre, de reconnaître ou de réappliquer ? Le problème ne se pose pas tant pour la figure cassianienne de l'acédie, concernant sa justesse – sa fidélité à Évagre étant pour tout dire exemplaire –, que pour la tradition latine dans son ensemble, en tant que dérivée de Cassien. Non seulement cette tradition ne prend pas directement sa source dans les descriptions de première main d'Évagre, mais elle perd tout contact avec la référence concrète du terme, livrée pour ainsi dire à la dérive, l'ancrage dans l'expérience au désert étant définitivement rompu. L'*acedia* est reçue, à partir des écrits de Cassien, puis de proche en proche, comme un *topos* théorique ou un outil normatif, dont chaque nouvelle appropriation est tributaire des intentions et de la compréhension de l'auteur. Non que les auteurs médiévaux puissent être soupçonnés de ne pas parler de quelque chose de précis ou de réel ; on peut seulement se demander si ce dont ils traitent correspond, dans son extension comme dans son centre, à ce qu'Évagre lui-même avait enveloppé originairement, avec sept autres tentations principales, sous le nom d'ἀκηδία. Le sens latin de l'*acedia* est doublement éloigné de la figure originale, l'ayant reçu sous la forme transposée par Cassien, forme en outre descriptive, sous des modalités propres à la vie monastique. Le sens du péché d'*acedia* comme négligence des œuvres du bien, ou plus généralement encore comme indifférence à l'égard du bien, relève d'une élaboration opérée à partir de ce matériau descriptif, déjà dérivé.

Le soupçon d'une dénaturation de l'ἀκηδία pendant son transfert au monastère, justifiant le retour à Évagre, est à vrai dire répandu chez les commentateurs⁸⁷ ; mais ce soupçon s'arrête en général à ce qu'on a nommé le

⁸⁷ Voir Daniela PĂLĂȘAN, *L'ennui chez Pascal et l'acédie*, op. cit., introduction, p. 20-21, « L'acédie commence à disparaître dès que le/son problème se pose ; son intégrité corporelle

premier degré d'approfondissement de l'énigme de l'acédie, la retransversée de sa figure séculière tronquée, la paresse⁸⁸. Il se résout donc dans la justification du sens théologico-moral de l'acédie, conformément à la tradition latine, le retour à Évagre n'étant opéré que par le prisme de l'interprétation de l'ἀκηδία comme indifférence à l'égard du bien divin⁸⁹, sans questionner cette interprétation dans ses fondements.

À cet égard, le soupçon d'un recouvrement du sens originnaire de l'ἀκηδία, moins *par* Cassien qu'*à partir de lui*, rejoint le problème de la non-homogénéité de l'acédie aux autres tentations, sur un mode encore hypothétique : ce qui s'est perdu, peut-être resté au désert, transmis sous une forme affaiblie par Cassien, ou simplement non saisi par les continuateurs, pourrait être précisément ce par quoi l'ἀκηδία est homogène aux autres tentations, c'est-à-dire son *essence mondaine*. Le renvoi auprès de la figure évagrienne originnaire a donc lieu au sein d'une interrogation concernant ce qui se passe, en elle, du côté du monde, et non du côté du rapport à Dieu ou au bien selon Dieu. Le paradoxe avec lequel il faudra lutter, alors, si l'essence mondaine de l'acédie est ce qui s'est perdu, est le suivant : ce par quoi elle devait être transposable est précisément ce qui est resté au désert. La difficulté à trans-

est difficilement tenable hors de son milieu naturel. Dès que le péché/pensée/esprit de l'acédie est transmuté hors du milieu qui lui a permis de se formuler comme tel, qui lui a donné chair par saturation d'évidence, dès que son implantation devient artificielle, à cause du sol non affiné, impropre, elle subira avec nécessité une mutilation irrémédiable ; la chair de l'acédie est maculée et rendue "inefficace" par le passage de son climat naturel ou générateur, géniteur – celui des anachorètes, moines au sens strict du terme, du désert égyptien – à un climat étranger, celui du cénobitisme et, à partir de là, par sa "moralisation" de plus en plus intensive, synonyme d'un rétrécissement défigurant de sa sphère conceptuelle. »

⁸⁸ Voir la préface d'A. de Vogüé, dans G. BUNGE. *Akèdia. La doctrine spirituelle d'Évagre le Pontique sur l'acédie*, op. cit., p. 9, « L'occultation de l'acédie a commencé de bonne heure. Le premier responsable en est l'auteur qui fut, pour le plus grand bénéfice du monde latin, le principal diffuseur de la pensée d'Évagre. Au livre X de ses *Institutions*, où il traite de ce "sixième vice", Cassien en a exagérément mis en relief un des symptômes : l'oisiveté. »

⁸⁹ L'analyse de l'acédie par Daniela PĂLĂȘAN (op. cit.), bien qu'elle commence avec Évagre, est d'inspiration thomasiennne. La formulation synthétique donnée coïncide avec le fond de négativité qui traverse l'*acedia* médiévale et qu'on a désigné comme le non-vouloir du Bien. Voir p. 23, « le contenu propre à [l'acédie] est l'état d'accablement, d'atonie et inappétence spirituelle. Ce dégoût universel [...] a pour objet la grâce communiquée dans la personne du Christ » et p. 30, « L'acédie se déclenche décidément "en présence" du surnaturel, comme refus de donner cours à la sollicitation de celui-ci – refus de participation, de consentement [...]; elle indique sans aucun doute et le plus fidèlement le penchant de la volonté libre à s'opposer, en l'homme, à la volonté créatrice. »

poser l'ἀκηδία semble provenir, d'après les héritiers monastiques eux-mêmes, de son affinité particulière avec la vie au désert. Au regard d'un tel attachement à son milieu natal, elle fait encore une fois figure d'exception au milieu des autres tentations, parfaitement compréhensibles et transposables. La tâche corrélée à la mise au jour de son éventuelle essence mondaine est alors de rendre compte, depuis l'ἀκηδία elle-même, de cette apparence d'appartenance au désert, c'est-à-dire d'élucider son rapport au désert. S'agissant seulement, dans les termes de Cassien et Climaque, d'une primauté des ermites à l'égard de l'ἀκηδία, et non d'une exclusivité, la vie au désert y exposerait-elle davantage, en fréquence, en gravité, ou affecterait-elle seulement sa visibilité ?

Là, il semble qu'on ait atteint le fond énigmatique de l'acédie, sa forme la plus reculée et la plus concentrée, et non une énigme diffractée sous de multiples facettes, ou les répercussions d'une énigme déjà en elle-même laissée en arrière. L'expédition a désormais un point d'ancrage dans l'acédie, plus ferme que quelques définitions techniques glanées ça et là, plus précis que le vaste champ textuel de ses occurrences médiévales, plus originaire que telle ou telle figure distinguée en lui avec une quelconque justification : l'extension évagrienne de l'ἀκηδία. L'entrée dans la fréquentation d'Évagre a une orientation précise, celle d'une quête de l'essence mondaine perdue de l'ἀκηδία, avec la tâche corrélative de rendre compte de la non-accessibilité de cette essence mondaine.

La perspective du devenir existentiel peut, de là, être posée à nouveaux frais : l'hypothétique essence mondaine est ce à partir de quoi est susceptible d'être joué un véritable devenir séculier de l'acédie, au même sens que les autres péchés, par dépassement des restrictions religieuses apparemment constitutives qui l'ont condamnée à un destin différent, et finalement à l'obsolescence, comme si elle n'avait plus sa place dans un univers athée. Dans la visée d'un devenir encore vaguement nommé *existantiel*, esquissé sous trois modalités, celle du présent, du mondain et du non-chrétien, l'ennui, comme orientation possible, se tient encore dans une obscurité presque complète, à cause de l'ombre qui enveloppe encore l'ἀκηδία éva-

grienne. Jusqu'à la mise au clair avec celle-ci, l'ennui ne peut qu'être relégué dans un horizon hypothétique, où son suspens a néanmoins ce sens : la promesse de donner à l'auto-interpellation de la modernité à travers l'acédie une acuité singulière, dans le sillage d'une acuité de vue renouvelée sur le problème de l'acédie elle-même. À cet égard, l'ennui n'est qu'une orientation, et non la destination ultime ; la possibilité doit être laissée ouverte de passer au travers.

Annexe évagrienne

Abréviations des œuvres¹

Ad Eul. Πρὸς Εὐλόγιον μοναχόν ou *Tractatus ad Eulogium* (« Traité au moine Euloge »), PG 79. 1093C - 1140A (recension incomplète).

« Au moine Euloge », trad. M.-A. JOURDAN-GUEYER dans Évagre. *De la prière à la perfection* (Paris, Migne, 1992), p. 19-65.

À compléter par « *To Eulogios. On the Confession of Thoughts and Counsel in their Regard* », éd. et trad. R. E. SINKEWICZ dans *Evagrius of Pontus. The Greek Ascetic Corpus* (NY, Oxford University Press, 2003), p. 29-59 (recension complète du texte grec en Appendice 2, « *Greek Text of Eulogios* », p. 310-333).

Ad Mn. Παραίνεσις πρὸς μοναχοὺς ou *Institutio sive Paraenesis ad monachos* (« Exhortations aux moines »), PG 79. 1236A - 1240B (recension incomplète), à compléter par J. MUYLDERMANS, « *Evagriana. Le Vatic. Barb. Graec. 515* », *Muséon* 51 (1938), p. 198-204.

« *Exhortations to Monks* », trad. R. E. SINKEWICZ, *op. cit.*, p. 218-223.

¹ Pour tous les cas où il n'existe pas d'édition française (avec texte grec et traduction en vis-à-vis), on trouvera indiqué dans l'ordre l'état du texte grec (s'il est conservé en version originale ou bien en version syriaque ou latine), une traduction française s'il en existe une, et s'il n'en existe pas, les traductions étrangères disponibles.

Pour une recension et une description de l'œuvre complète d'Évagre (manuscripts, traductions et attribution), voir A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert, op. cit.*, p. 99-147, ou en plus concis, ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique*, t. 1 (introduction au texte), Paris : Cerf, 1971 (SC N°170), p. 29-37.

- Ant.* *Antirrhétique*², version syriaque et rétroversion grecque, éd. W. FRANKENBERG (*Evagrius Ponticus*. Berlin : Weidmann, 1912), p. 472-545.
- Evagrius of Pontus. Talking Back. A Monastic Handbook for Combating Demons*, trad. D. BRAKKE (Collegeville, Liturgical Press, 2009).
- Bases* Τῶν κατὰ μοναχῶν πραγμάτων τὰ αἷτια καὶ ἡ καθ'ἡσυχίαν τούτων παράθεσις ou *Rerum monachalium rationes* (« Bases de la vie monastique »), PG 40. 1252C - 1264C.
- « *Esquisse monastique* », trad. L. RÉGNAULT dans la *Philocalie des Pères nephtiques*, t. 8 (Bellefontaine, 1987), p. 19-26.
- De Vit.* Περί τὰς ἀντιζυγούς τῶν ἀρετῶν κακίας ou *De vitiis quae opposita sunt virtutibus* (« Sur les vices opposés aux vertus »), PG 79. 1139A - 1144D, à compléter par J. MUYLDERMANS, « *Evagriana de la Vaticane* », *Muséon* 54 (1941), p. 4-5.
- « *On the Vices Opposed to the Virtues* », trad. R. E. SINKIEWICZ, op. cit., p. 61-65.
- Disc.* *Chapitres des disciples d'Évagre*, éd. et trad. P. GÉHIN, SC 514, Paris, 2007.
- Ep.* *Lettres*, corpus complet en syriaque avec rétroversion grecque, éd. W. FRANKENBERG (op. cit.), p. 564-611.
- Fragments grecs conservés : éd. C. GUILLAUMONT, « *Fragments grecs inédits d'Évagre le Pontique* », *TU* 133 (1987), p. 209-211 (fragments 4, 25, 27, 31, 39, 46, 47, 52, 56, 58), et éd. P. GÉHIN, « *Nouveaux fragments grecs des Lettres d'Évagre* », *RHT* 24 (1994), p. 117-147 (fragments 6, 7, 36, 39, 51, 55, 56, 58).
- Evagrius Pontikos: Briefe aus der Wüste*, trad. BUNGE (Trier, Paulinus, 1986), p. 211-283.
- Gn.* *Le Gnostique*, éd. et trad. A. et C. GUILLAUMONT, SC 356, Paris, 1989.
- In Ps.* *Selecta in psalmos* (« Scholies aux Psaumes »), sous le nom d'Origène : PG 12. 1053 – 1686, et éd. J.-B. PITRA, *Analecta Sacra*, t. 2 (p. 444-483) et t. 3 (p. 1-364)³.
- KG* *Képhalaia gnostica*, version syriaque, éd. et trad. A. GUILLAUMONT, *Les six centuries des « Kephalaia gnostica » d'Évagre le Pontique*⁴ (Turnhout, Brepols, 1985).

² Ἀντιρρητικός, i.e. le livre des répliques. Il s'agit d'un recueil de citations des Ecritures, par lesquelles répondre spécifiquement aux tentations

³ Pour leur restitution à Évagre, voir M.-J. RONDEAU, « Le commentaire sur les Psaumes d'Évagre le Pontique », *Orientalia Christiana Periodica*, 1960, N° 26, p. 307-348 ; voir notamment le tableau p. 329-348, qui permet de reconstituer l'œuvre à partir des deux sources origénistes, en rétablissant l'attribution à Évagre.

⁴ Traduction syriaque conservée en deux versions, (S1) qui atténue les thèses origénistes et (S2) plus conforme au grec. Voir A. GUILLAUMONT. *Les « Képhalaia Gnostica » d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*. Paris : Seuil, 1962.

- OSp.* Περί τῶν ὀκτῶ πνευμάτων τῆς πονηρίας ou *De octo spiritibus malitiae* (« Sur les huit pensées mauvaises »), PG 79. 1145A - 1164D, à compléter par J. MUYLDERMANS, « Une nouvelle recension du *De octo spiritibus malitiae* de S. Nil », *Muséon* 52 (1939), p. 235-274.
- « *On the Eight Thoughts* », trad. R. E. SINKIEWICZ, *op. cit.*, p. 73-90. *Über die acht Gedanken*, trad. G. BUNGE (Beuroner Kunstverlag, 2007).⁵
- Or.* Περί προσευχῆς λόγος ou *De oratione*, PG 79. 1165A - 1200C.
- Les leçons d'un contemplatif ou le Traité de l'Oraison d'Évagre le Pontique*, trad. I. HAUSHERR (Paris, Beauchesne, 1960).
- Pensées* *Sur les Pensées* (Περί λογισμῶν), éd. P. GÉHIN, A. et C. GUILLAUMONT (texte grec et trad.), SC 438, Paris, 1998⁶.
- Pr.* *Traité pratique ou le Moine*, t. 2 (Μοναχός ou Λόγος πρακτικός), éd. A. et C. GUILLAUMONT (texte grec et trad.), SC 171, Paris, 1971⁷.
- Sent. Mn.* *Sententiae ad fratres* (« Sentences aux moines »), version latine en PG 40. 1277C - 1282. Texte grec dans *The "Ad monachos" of Evagrius Ponticus: its structure and a select commentary*, éd. J. DRISCOLL, et dans *Nonnenspiegel und Mönchenspiegel des Euagrius Pontikos*, éd. H. GRESSMANN, TU 39.4 (1913), p. 152-165.
- « *To Monks in Monasteries and Communities* », trad. R. E. SINKIEWICZ, *op. cit.*, p. 122-131.
- Sent. Vg.* *Sententiae ad virginem* (« Sentences à une vierge »), version latine en PG 40. 1283 - 1286A. Texte grec dans *Nonnenspiegel und Mönchenspiegel des Euagrius Pontikos*, éd. H. GRESSMANN (*op. cit.*), p. 143-151.
- « *Exhortation to a Virgin* », trad. R. E. SINKIEWICZ, *op. cit.*, p. 131-135.
- Sk.* *Skemmata* (grec), éd. J. MUYLDERMANS, « Evagriana, augmenté de nouveaux fragments inédits », *Muséon* 44 (1931), p. 374-382.
- « *Reflections* », trad. R. E. SINKIEWICZ, *op. cit.*, p. 211-216⁸.

⁵ Les deux traductions sont faites à partir de la recension longue.

⁶ Voir aussi Περί διαφόρων πονηρῶν λογισμῶν ou *De malignis cogitationibus*, PG 79. 1199D - 1234A (recension incomplète).

⁷ Voir aussi *Capita Practica ad Anatolium*, PG 40. 1219C - 1252C.

⁸ Il existe apparemment une traduction française par V. Desprez et A. Ducos (*Lettre de Ligugé* N°284, 1998), mais elle semble difficile à se procurer.

Lieux de l'ἀκηδία

Antirrhétique

[Ant. VI]¹

- [1] Contre la pensée du démon de l'acédie qui fait que le moine déteste le travail manuel lié au métier qu'il connaît et veut apprendre un autre métier qui le nourrisse mieux et qui ne donnera pas grand-peine.²
- [2] *Against the thought that because of [acedia]³ is moved to slander the abbot on the pretext, "He does not comfort the brothers, but he is harsh with them and does not show them mercy in their afflictions";⁴*
- [3] *Against the soul that succumbs to the thought of [acedia] and impatiently⁵ expects to be filled with the fruits of the knowledge of truth;*
- [4] *Against the intellect that because of thoughts of [acedia] has inclined itself again to the world and loves it and the affairs that arise from it;*
- [5] *Against the thought of [acedia] that deprives us of reading and instruction in spiritual words, leading us astray as it says, "Look, such-and-such holy old man knew only twelve Psalms, and he pleased God";⁶*
- [6] *Against the soul that receives thoughts of [acedia] whenever a little ailment (une affection bénigne) comes upon the body;*
- [7] *Against the thought that because of [acedia] wants its family and the people of its household and thinks "The demon of [acedia] is stronger than we are, and I cannot defeat the thoughts that come forth from it and oppose me";⁷*

¹ Original grec perdu. On dispose seulement d'une rétroversion grecque réalisée par Frankenberg à partir du syriaque (*Evagrius Ponticus, op. cit.*). La traduction anglaise ayant été réalisée à partir du syriaque, on indiquera les cas où elle diverge de la rétroversion grecque.

² Trad. GUILLAUMONT, *Traité pratique*, t. 2, *op. cit.*, p. 525.

³ Le terme employé par le traducteur anglais était *listlessness* (apathie).

⁴ Traduit dans BUNGE, *Akèdia, op. cit.*, p. 80, « Contre la pensée qui, sous l'effet de l'acédie, est incite à une calomnie contre le supérieur du couvent, sous le prétexte que celui-ci ne soutient pas les frères, qu'il est dur avec eux et qu'il n'a pas pitié d'eux dans leur détresse. »

⁵ Rétroversion grecque de Frankenberg (*op. cit.*, p. 523) : χωρίς υπομονής. Le sens pourrait être « et se figure qu'elle pourra, sans persévérance, être remplie des fruits de la connaissance de la vérité ».

⁶ Traduit dans BUNGE, *op. cit.*, p. 85, « Contre la pensée de l'acédie qui nous détourne de la lecture (de l'Écriture sainte) et de l'étude des paroles spirituelles en disant : Eh bien, tel vieillard saint ne connaissait que douze psaumes, et pourtant il était agréable à Dieu. »

⁷ Trad. partielle par GUILLAUMONT, *op. cit.*, p. 526, « Contre la pensée qui, sous l'effet de l'acédie, inspire au moine la nostalgie de ses parents et des gens de sa famille... ».

- [8] *Against the thought of [acedia] that shuns the readings of and meditation on spiritual words and which advises us to ask the Lord that we might learn the Scriptures through his Spirit;*
- [9] *Against the soul that at the time of [acedia] considers and says, "Why does the Lord so permit me to be tested by the demons? Sometimes they stir up our anger against the brothers who are near us, but at other times they cast us into sadness by compelling us to be annoyed with the brothers who are far from us as well" – these are the tricks of the thoughts of [acedia];*
- [10] Pour l'âme qui ne veut pas répandre de larmes pendant la nuit à cause des pensées de l'acédie ; répandre des larmes est, en effet, un grand remède contre les visions de la nuit engendrée par l'acédie...⁸
- [11] *To the Lord concerning the thoughts of [acedia] that persist in me: Look upon my affliction and my trouble, and forgive all my sins (Ps 24:18).*
- [12] *Against the thoughts of [acedia] that take away my hope;*
- [13] *Against the thought of murmuring that derives from [acedia] and that dares to be silent concerning praise;*
- [14] *Against the soul that in [acedia] receives thoughts that take away its hope by showing it how very difficult the monastic life is and that a human being can scarcely endure its way of life;*⁹
- [15] *Against the miserable soul that is listless¹⁰ and chooses other places in which to live;*
- [16] *Against the intellect that does not know that, when thoughts of [acedia] persist in it, they trouble its stability, and at the time of prayer they obscure the holy light in his eyes...*¹¹
- [17] *Against the soul that wants to learn whether the soul truly is handed over to temptations from demons whenever it is briefly abandoned by the holy angels;*
- [18] *Against the thought of [acedia] that takes away the hope of our endurance on the pretext that one cannot through its duration persuade the Lord to have mercy on us;*
- [19] Pour l'âme qui s'imagine que les larmes ne servent de rien dans la lutte contre l'acédie et qui ne se souvient pas de David qui faisait cela même en disant : 'Mes larmes sont devenues mon pain jour et nuit'.¹²
- [20] Pour l'âme qui défaille sous l'effet de l'acédie et qui est pleine de pensées de tristesse : 'Pourquoi es-tu triste, ô mon âme...'¹³
- [21] *To the Lord concerning the demon of [acedia] that contends with me all day: Have mercy on me, Lord, for humanity has tread upon me and afflicted me by making war all day (Ps 55:2)*
- [22] *To the Lord because of thoughts of anger and desire have departed from me: We went through fire and water, and you brought us out into rest (Ps 65:12)*
- [23] *To the Lord concerning the thoughts of [acedia] that are in us, "So-and-so, one of our brothers or one of our relatives¹⁴, has attained and joined a rank of honor and authority, and has become a powerful man";*

⁸ Trad. GUILLAUMONT, *ibid.*, p. 563.

⁹ Trad. dans BUNGE, *op. cit.*, p. 89, « Contre l'âme qui, sous l'influence de l'acédie, s'ouvre à des pensées qui sapent son espérance en lui démontant que la vie anachorétique est très ardue, et qu'on trouve à peine un individu pour supporter ce mode de vie... ».

¹⁰ C'est-à-dire *acédiaste*.

¹¹ *Ibid.*, p. 122, « Contre l'intellect qui ne comprend pas que les pensées de l'acédie, quand elles s'attardent en lui, perturbent son état et obscurcissent au temps de la prière la sainte lumière de ses yeux... ».

¹² Trad. GUILLAUMONT, *op. cit.*, p. 563.

¹³ Trad. GUILLAUMONT, *Loc. cit.*

- [24] *Against the thought that entices us at the time of [acedia] to journey to the brothers on the pretext of being comforted by them;*¹⁵
- [25] Contre la pensée de l'acédie qui énumère devant nous une longue durée et des années de vie amère...
- [26] Contre la pensée de l'acédie qui pousse le moine à chercher une autre cellule pour y habiter, sous prétexte que la première, celle qu'il possède, lui est devenue odieuse, pleine d'humidité, se dit-il, d'où lui sont venues toutes sortes de maladies.¹⁶
- [27] *To the Lord concerning the thoughts that persecute and terrify my intellect;*
- [28] Contre la pensée de l'acédie qui rejette le travail des mains et qui fait appuyer le corps contre le mur pour sommeiller.¹⁷
- [29] *Against the thought that neglects the labors involved in the service of the commandments;*
- [30] Contre la pensée de l'acédie qui pousse à récriminer contre les frères en disant qu'ils manquent de charité et qu'ils ne veulent pas consoler ceux qui sont malades et fatigués.¹⁸
- [31] *Against the soul that is saddened because of a thought of [acedia];*
- [32] *Against the thought of [acedia] that depicts to us a prolonged old age, severe poverty without consolation, and diseases that can kill the body;*¹⁹
- [33] Contre la pensée de l'acédie qui nous montre d'autres lieux et nous conseille d'y acquérir une cellule, sous prétexte que nous y trouverons sans peine ce dont nous avons besoin, ainsi que le repos et la consolation des frères qui viendront nous voir.²⁰
- [34] *Against the soul that in [acedia] thinks that there is no one who sees its afflictions;*
- [35] *Against the thoughts of [acedia] that call blessed those who have dealings with the world;*
- [36] *Against the soul that because of a disease of the body receives thoughts of [acedia];*²¹
- [37] *Against the soul that has fallen under the weight of [acedia] and cries out due to the sloth that results from thoughts of listlessness*²²;
- [38] *Against the soul that, due to thoughts of sloth*²³ *and [acedia] that have persisted in it, has become weak, has been brought low, and has dissipated in the*

¹⁴ Ce qui signifie « Untel parmi nos frères ou de nos parents ». La rétroversion grecque de Frankenberg (*op. cit.*, p. 525) dit ο δεινα εις των αδελφων ημων η εις των συγγενων ημων.

¹⁵ Traduit dans BUNGE, *op. cit.*, p. 81, « Contre la pensée qui nous incite à aller, au temps de l'acédie, chez les frères pour être consolé par eux... ».

¹⁶ Trad. GUILLAUMONT, *op. cit.*, p. 524.

¹⁷ *Ibid.*, p. 525.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Trad. dans BUNGE, *op. cit.*, p. 77, « Contre la pensée de l'acédie qui nous dépeint une longue vieillesse, la pauvreté amère et inconsolée et des maladies qui peuvent tuer le corps... ».

²⁰ Trad. GUILLAUMONT, *loc. cit.*

²¹ Trad. dans BUNGE, *loc. cit.* « Contre l'âme qui accueille à cause d'une maladie du corps des pensées d'acédie... ».

²² Rétroversion grecque (FRANKENBERG, *op. cit.*, p. 527) : και απο μοχθηριας των της ολιγωριας λογισμων βοαι. Le sens de μοχθηρία ne correspond pas à sloth (paresse), signifiant plutôt misère, état pénible ; de même ολιγοψυχία, signifiant pusillanimité, ne correspond pas à listlessness (terme utilisé par le traducteur anglais à l'emplacement de l'ἀκηδία). Une traduction à partir de la rétroversion grecque serait donc « et qui gémit à cause de la peine engendrée par les pensées de pusillanimité ».

²³ Rétroversion grecque (FRANKENBERG, *loc. cit.*) : υπο λογισμων καματος, c'est-à-dire des pensées de *fatigue* ou *lassitude*, et non de *paresse*.

miseries of its soul; whose strength has been consumed by its great fatigue²⁴; whose hope²⁵ has nearly been destroyed by this demon's force; that has become mad and childish with passionate and doleful tears; and that has no relief from anywhere;²⁶

- [39] *To the Lord concerning the thoughts of [acedia] that shake our endurance and provoke us to take a little break and make an extended visit to our home and kinfolk;²⁷*
- [40] *Against the thoughts that show us the monastic life, that there are many afflictions and great labors in its discipline;*
- [41] *Against the thought that said that a person can acquire purity and stability apart from the monastic life;²⁸*
- [42] *To the Lord concerning the thoughts of [acedia] that has grown strong against me;*
- [43] *Against the thought of [acedia] that advises us to visit our fleshly father;*
- [44] *Pour l'âme qui succombe sous l'effet de l'acédie et qui a la nostalgie de ses parents selon la chair...²⁹*
- [45] *Against the soul that is not convinced that Christ called love towards its family hatred, when he spoke in this way to souls that are in the passions of desires and that love the world: Whoever comes to me and does not hate father and mother, wife and children, brothers and sisters, yes, and even life itself, cannot be my disciple (Lc 14:26)*
- [46] *Against the thoughts of [acedia] that are in us on the pretext, "Look, our relatives are saying about us that it is not on account of God that we have left the world and embraced monasticism, but on account of our sins or on account of our weakness, because we could not excel in the affairs of the world";³⁰*
- [47] *Against the thoughts of [acedia] that come upon us due to afflictions;*
- [48] *Against the thoughts that due to [acedia] dare to murmur;*
- [49] *Against the thought that is saddened because of thoughts of [acedia] and that does not remember the Apostle's trials, which he recounted...*
- [50] *Against the thoughts of [acedia] that do not give thanks for the fathers and brothers;*

²⁴ Le terme grec (FRANKENBERG, *loc. cit.*) est encore une fois μοχθηρία (υπο μεγάλης μοχθηρίας αυτής), c'est-à-dire *misère* ou *peine*.

²⁵ Rétroversion grecque (FRANKENBERG, *loc. cit.*) : και η υπομονη εγγλυσ εκλυεσθαι, c'est-à-dire « dont la persévérance est presque dissoute ».

²⁶ Traduit dans BUNGE, *op. cit.*, p. 90, « Contre l'âme qui, à cause des pensées d'inertie et d'acédie qui ont duré en elle, est devenue faible et fatiguée ; qui s'est évanouie dans son amertume, et dont la force a été consumée à cause de son *abattement* ; qui est *proche du désespoir* à cause de la violence de ce démon, étant en rage et se comportant comme un enfant, avec larmes passionnées et gémissantes, et pour laquelle il n'y a nulle part de rafraîchissement... ».

²⁷ *Ibid.*, p. 81, « Au Seigneur, à cause des pensées de l'acédie qui ébranlent notre *patience* et nous incitent à nous reposer un peu et à aller revoir après longtemps notre maison et nos parents... ». Le terme dans la rétroversion grecque est υπομονη, *persévérance* (Frankenberg, *loc. cit.*).

²⁸ *Ibid.*, p. 89, « Contre la pensée qui prétend qu'il est possible d'acquérir même hors de la vie monastique la pureté et le (bon) état (de l'âme)... ».

²⁹ Trad. GUILLAUMONT, *op. cit.*, p. 526-527.

³⁰ Trad. dans BUNGE, *op. cit.*, p. 89, « Contre les pensées d'acédie qui naissent en nous parce que nos parents prétendent, en ce qui nous concerne, que nous n'aurions pas quitté le monde et n'aimerions pas la vie monastique à cause de Dieu, mais soit à cause de nos péchés, soit à cause de notre faiblesse, n'étant pas capables de nous montrer des hommes dans les affaires du monde. »

- [51] *Against the soul that does not know that for a human being to suffer for Christ is a gift given by the Spirit;*
- [52] *Contre les pensées de l'âme qui sont mises en mouvement par l'acédie et qui poussent à abandonner la voie sainte des héros et le lieu où l'on réside.*³¹
- [53] *Against the thought that entices [me] to see the city, my family, and my loved ones there;*
- [54] *Against the soul that has succumbed to [acedia] and sadness and in its heart reckons that it has been handed over to the punishment of the demons;*
- [55] *Against the thoughts of [acedia] that are angry with the holy fathers on the pretext that they are unfeeling and do not want to console the brothers, and therefore these thoughts are fed up with them and do not want to submit to them;*
- [56] *Against the thought of the soul that is saddened because of the spirit of [acedia] that has persisted in it and altered its condition;*
- [57] *Against the intellect that due to a thought of [acedia] is thrown all over the place, at one time driven from places by anger, then at another time dragged by the throat to other places near the brothers, or to relatives in the world – a condition that has often humiliated and wearied it;*³²
(trad. David BRAKKE, *Evagrius of Pontus. Talking Back, op. cit.*)

Traité « À Euloge »

[Ad Eul. 6]³³

Εἴπερ οὖν ἐπικτησώμεθα τὴν εἰρηνικὴν ἐν τοῖς πόνοις χαρὰν, τὰ ἐπιόντα χαλεπὰ εὐχαρίστως δι' αὐτῆς ἀποκρουσώμεθα καὶ τὸν τῆς [ὀργῆς]³⁴ δαίμονα μυκώμενον οὐκ εἰσδεξώμεθα, ὅστις ἀκρωτηρῶν ἐν ταῖς θλίψεσιν [ἐφάλλεται μάλιστα τῇ ψυχῇ] καὶ τῷ πνεύματι τῆς ἀκηδίας χώραν ἐτοιμάζεται, ὅπως τὴν ψυχὴν σκοτίσωσι καὶ ἅμα τοὺς πόνους ἀναλέξωσιν. Ἐστω τοίνυν νόμος ἡμῶν τῆς καρδίας ἔγγραφος ἡ τῆς εἰρήνης χαρὰ, ἡ τὴν λύπην [ἐξορίζουσα], [ἡ] τὸ μῖσος ἀπελαύνουσα καὶ τὴν μῆνιν ἀφανίζουσα, [ἡ] τὴν ἀκηδίαν καταλύουσα []

(« Greek Text of *Eulogios* », éd. R. E. SINKIEWICZ, *The Greek Ascetic Corpus*, p. 313-314) // PG 79. 1101B

Si donc nous acquérons en outre la joie paisible dans les mortifications, nous refoulerons par elle, en rendant grâces, les difficultés qui nous assaillent, et nous n'admettrons pas en nous le démon mugissant de la [colère]³⁵, lui qui, en

³¹ Trad. GUILLAUMONT, *op. cit.*, p. 527.

³² Traduction dans BUNGE, *op. cit.*, p. 81, « Contre l'intellect qui est battu de tous côtés par les pensées de l'acédie, et qui tantôt chassé de ces lieux par la colère, tantôt pris à la gorge et tiré vers d'autres lieux, chez les frères ou chez ses parents ou dans le monde, qui l'a déjà abaissé et humilié tant de fois... ».

³³ La numérotation est celle du texte de la patrologie ; la recension et la traduction de R. E. Sinkewicz présentent un découpage légèrement décalé.

³⁴ En PG 79. 1101B on trouve τῆς λύπης δαίμονα, c'est-à-dire le démon de la tristesse. Toutes les différences entre les deux recensions seront ainsi notées entre crochets.

³⁵ La traduction française étant faite à partir de PG 79. 1101B, on trouvait ici *tristesse* et non *colère* – on a donc corrigé conformément à la recension complète.

nous mutilant surtout par les tribulations, se rue sur l'âme et prépare le terrain à l'esprit d'acédie, de sorte que tous deux obscurcissent l'âme et lui volent ses mortifications. Eh bien, que la joie de la paix soit une loi gravée dans notre cœur, qui submerge la tristesse, chasse au loin la haine, efface le ressentiment, dissipe l'acédie...

(« Au moine Euloge », trad. M.-A. JOURDAN-GUEYER, *Évagre. De la prière à la perfection*, p. 26-27)

[Ad Eul. 8]a

Ἵνα μὴ πλεῖον ὁ μισθός [σοι] διὰ τῆς ὑπομονῆς ἐπομβρήσῃ, δι' ὅλων τῶν [ἐναντίων] πόνων ἡ ὑπομονή σου στρατηγείτω, ὅτι διὰ πάσης κακίας καὶ ἡ ἀκηδία ἀντιστρατηγεῖ σοι, καὶ κατασκοποῦσά σου τοὺς πόνους ἅπαντας πειράζει· ὃν δὲ μὴ εὖρη τῇ ὑπομονῇ ἐνηλωμένον, τοῦτον καταβαρύνει ὑφ' ἐαυτὴν καὶ κατακάμπτει. ἐὰν ὁ δαίμων τῆς ἀκηδίας πρὸς τὴν ὑπομονὴν τῶν πόνων ἀτονήσῃ, τῆς ἀπονοίας πάλιν ὁ θῆρ τὸ κατόρθωμα δάκνει.

(« Greek Text of *Eulogios* », p. 315 //PG 79. 1104C)

Mais afin que ce salaire pleuve sur toi plus abondamment à cause de ta persévérance, que la persévérance dirige l'armée entière de tes mortifications valeureuses, parce qu'à travers chaque vice, c'est toujours l'acédie qui dirige les opérations contre toi et qui, passant en revue toutes tes mortifications, te met à l'épreuve. Or celui qu'elle n'a pas trouvé cloué à la persévérance, elle pèse sur lui de tout son poids et le fait fléchir. Mais si le démon de l'acédie se relâche devant la persévérance dans les mortifications, à son tour la bête féroce de la présomption mort la bonne conduite.

(« Au moine Euloge », p. 29)

[Ad Eul. 8]b

Ἐν καιρῷ συνάξεως, ἐπὶ σοι τὸ τῆς ἀκηδίας ἐπιπέσοι πνεῦμα, ὡς φορτικὴν ἐπιψηφίζει τῇ ψυχῇ τὴν ψαλμωδίαν, [καὶ] τὸν ὄκνον ὡς ἀντίπαλον τῇ [ψυχῇ παρεμβάλλει], ἵνα [ἀψαύστῳ] τάχει τὴν σάρκα ἀνακλίνῃ τῇ μνήμῃ, ὡς κοπωθεῖσαν δῆθεν ἔκ τινος αἰτίας. Ἐπὶ οὖν ἐγρηγορότερος ὦμεν [νύκτωρ] μὴ τὴν σύναξιν τῇ ἀκηδίᾳ ἀνακλίνωμεν, ἵνα μὴ οἱ δαίμονες ἐπιστάντες τὰ ζιζάνια τῶν λογισμῶν συνάξωσι καὶ ἅμα τῇ καρδίᾳ κατασπεύρωσιν.

(« Greek Text of *Eulogios* », p. 315 //PG 79. 1104D)

... au moment de la synaxe[, une] fois que l'esprit d'acédie a fondu sur toi, il suggère à ton âme que pesante est la psalmodie, il te jette l'indécision³⁶ qui s'oppose au zèle, afin de se hâter de toucher ta chair et de la faire sombrer par le souvenir, comme si, vraiment, elle avait été brisée de fatigue pour une raison quelconque. Lorsque, donc, nous sommes restés éveillés pendant la nuit, ne faisons pas sombrer la synaxe à cause de l'acédie, afin que les démons surgissant ne rassemblent pas l'ivraie des mauvaises pensées et, du même coup, ne la sèment pas dans notre cœur.

(« Au moine Euloge », p. 29-30)

[Ad Eul. 9]

³⁶ La traduction anglaise donne *laziness* pour τὸν ὄκνον. Il semble donc s'agir de paresse plus que d'indécision.

[Πῆ] μὲν ροίζω τὸν ψαλμὸν ἐν τῇ συνάξει λεκτέον, [πῆ] δὲ ἐνδελεσχεῖν τῇ ψαλμῳδίᾳ δοκιμαστέον· κατὰ γὰρ τὴν ἐνέδραν τοῦ ἐναντίου ἀνάγκη καὶ ἡμᾶς μεταμορφοῦσθαι, διότι ποτὲ μὲν ἐλαύνειν τὴν γλῶτταν ὑποτίθεται, τῆς ἀκηδίας τὴν ψυχὴν περιτρεχούσης, ποτὲ δὲ μελωδεῖσθαι τὰς λέξεις ἐρεθίζ[ει], [τῆς αὐταρεσκίας τῇ ψυχῇ παρεμποδίζουσης. τῆς ἀκηδίας ὁ δαίμων ἐν μὲν τῷ ἀνίστασθαι εἰς προσευχὴν ὄκνον ποιεῖ, ἐν δὲ τῷ πάλιν προσεύχσθαι ἢ ψαλμῳδεῖν κατεπεύγων ταραττεῖ. ἐντεῦθεν πρὸς τὴν θεωρίαν ὀφθαλμιῶσιν ἡμῶν αἱ ψυχαὶ καὶ ἄτονοι καθίστανται, μάλιστα ὅταν συνόντες τῇ τῶν λογισμῶν αἰχμαλωσίᾳ ἀνιστάμεθα καὶ μετ’ αὐτῶν πρὸς ἱκεσίαν ἰστάμεθα.]

(« Greek Text of *Eulogios* », p. 315 //PG 79. 1105A)

Tantôt, au temps de la vigilance silencieuse, il faut réciter tout haut le psaume, tantôt, à l’heure de la psalmodie, il est bon de méditer. Selon l’embuscade de l’adversaire, en effet, il est nécessaire de nous transformer nous aussi, car parfois on nous suggère de remuer la langue, quand l’acédie encercle notre âme, parfois on nous incite à chanter les paroles...

(« Au moine Euloge », p. 30-31)

(suite)³⁷ [*when self-satisfaction interferes with the soul. The demon of acedia instils laziness when one rises for prayer, and in turn, when one is praying or doing psalmody, he hastens to cause agitation. Thence our souls become blind to contemplation and are rendered torpid, especially when we rise together with the captivity of our thoughts and stand with them in supplication.*]

(« *To Eulogios. On the Confession of Thoughts and Counsel in their Regard* », trad. R. E. Sinkewicz, *The Greek Ascetic Corpus*, p. 35-36)

[Ad Eul. 12]

... ὑπομονὴ γὰρ καὶ μακροθυμία καὶ ἀγάπη ἐν ταῖς θλίψεσιν [πάντοτε] εὐχαριστεῖ· ἀκηδία δὲ καὶ ἐλαφρία καὶ φιλαυτία ἐν ταῖς ἀναπαύσεσι χαίρει.

(« Greek Text of *Eulogios* », p. 318 //PG 79. 1109B)

Car la persévérance, la patience et la charité rendent grâces dans les tribulations ; tandis que l’acédie, la légèreté et l’amour de soi se réjouissent dans les périodes de repos.

(« Au moine Euloge », p. 35)

[Ad Eul. 28]

Καὶ [τότε] ἐν τοῖς τοιούτοις κλέψαντες αὐτοῦ τὸν νοῦν ὑφαρπάζουσιν· ἄφνω [] ἐπιστάντες ὕπνῳ [τε] ὑπερορίῳ τὴν ψυχὴν φόβῳ ῥαντίζουσι καὶ τὰς συνάξεις ἀμελείᾳ καὶ ἀκηδίᾳ [εκκόπτουσι]· καὶ τὴν ξενοδοχίαν ὄχλησιν εἶναι ὑπομνηματίζουσι, καὶ πάντα μάγγανα τῆς κακίας ἐπάγουσιν, ἵνα τὴν ἀκηδίαν αὐτῷ προσρίψαντες καὶ πρὸς αὐτὸν τὸν βίον μῖσος ἐργάσωνται...

(« Greek Text of *Eulogios* », p. 329 //PG 79. 1129D)

Et ainsi, par de tels arguments, [les démons] dérobent son esprit [au moine] et s’en saisissent à son insu. Surgissant à l’improviste pendant un sommeil excessif, ils aspergent son âme de crainte, ils lui font manquer les synaxes par négligence et acédie, ils gravent dans sa mémoire qu’accueillir des hôtes est une gêne et ils lui infligent tous les sortilèges du vice afin de projeter en lui l’acédie, d’y forger la haine contre la vie même...

³⁷ Le passage qui suit fait défaut dans la recension de la patrologie, il ne figure donc pas dans la traduction française.

(« Au moine Euloge », p. 56)

Bases de la vie monastique

[Bases 8]

Ἐργασίας χειρῶν φρόντιζε, καὶ τοῦτο αὐτὸ, εἰ δυνατόν, νυκτὸς καὶ ἡμέρας, πρὸς τὸ μὴ ἐπιβαρῆσαι τίνα, μᾶλλον δὲ καὶ εἰς τὸ μεταδιδόναι, καθάπερ καὶ παραινεῖ λέγων ὁ ἱερὸς ἀπόστολος Παῦλος· ἵνα δὴ καὶ ἐν τούτῳ τὸν τῆς ἀκηδίας καταπαλαίσης δαίμονα, καὶ τὰς ἄλλας πάσας ἐπιθυμίας τοῦ ἐχθροῦ διάρῃς. Ἐπίκειται γὰρ τῇ ἀργίᾳ ὁ τῆς ἀκηδίας δαίμων, καὶ ἐν ἐπιθυμίαις ἐστὶν, ὥς φησιν.
(PG 40. 1260A)

Aie soin de travailler des mains et cela nuit et jour, si possible, afin de n'être à charge à personne et plus encore pour distribuer, comme le recommande le saint apôtre Paul, pour triompher aussi par là du démon de l'acédie et éliminer toutes les autres convoitises de l'ennemi. Car le démon de l'acédie va avec l'oisiveté et il est « dans les convoitises », comme il est dit.

(« Esquisse monastique », trad. L. RÉGNAULT, *Philocalie des Pères neptiques*, t. 8, p. 23)

Des vices opposés aux vertus

[De Vit. 1]³⁸

Ἄλλ' ὁμως εἴ τις κεκράτηται παρ' ὑμῶν συγγνώμη, κάμοι ταύτην ἀπονείματε, ἵνα καὶ τὰς ἀντιζύγους τῶν ἀρετῶν κακίας δι' ἐπιτόμου ὑποτάξωμεν σημαίνοντες· τί μὲν ἐστὶ γαστριμαργία, καθ' ἧς ἐγκράτεια· τί δὲ πορνεία, καὶ σωφροσύνη· φιλαργυρία δὲ τί, καὶ ἀκτημοσύνη· λύπη, καθ' ἧς ἡ χαρά· ὀργὴ δὲ τί, καὶ μακροθυμία· καὶ ἀκηδία, καὶ ὑπομονή· τί δὲ κενοδοξία, καὶ ἀκενοδοξία, φθόνος, καὶ ἀφθονία, ὑπερηφανία, καὶ ταπείνωσις·
(PG 79. 1141A)

(Prologue) *But nevertheless if any allowance has been made on your part, render it to me as well that we may make a brief submission on the vices opposed to the virtues, indicating what is gluttony against which abstinence is opposed, what is fornication and chastity, what is avarice and freedom from possessions, sorrow against which there is joy, what is anger and patience, acedia and perseverance, what is vainglory and freedom from it, jealousy and freedom for it, pride and humility.*

(« On the Vices Opposed to the Virtues », trad. R. E. SINKIEWICZ, *The Greek Asc. Corpus*, p. 61)

³⁸ Comme pour *Ad Eul.*, la numérotation est celle de la patrologie et non celle, légèrement différente, du traducteur anglais.

[De Vit. 3]

Λύπη, ζημίας ἔνοικος, ἀποτυχίας συνόμιλος, ξενιτείας πρόδρομος, συγγενείας μνήμη, στενώσεως πάρεδρος, ἀκηδίας σύμφοιτος...
(PG 79. 1141D)

Sadness is one who dwells over loss, who is familiar with frustrated acquisition, a forerunner of exile, remembrance of family, a deputy of want, a kinsman of acedia...
(« On the Vices Opposed to the Virtues », p. 63)

[De Vit. 4]

Ἀκηδία, φιλία ἀερική, βημάτων περιαγωγός, φιλεργίας μῖσος, ἡσυχίας μάχη, ψαλμωδίας ζάλη, εὐχῆς ὄκνος, ἀσκήσεως χαύνωσις, ἄωρος νυσταγμός, περιστρεφόμενος ὕπνος, μανίας βάρος, κέλλης μῖσος, πόνων ἀντίπαλος, καρτερίας ἀντίζυγος, μελέτης κήμωτρον, Γραφῶν ἀμαθία, λύπης μέτοχος, ὀρωλόγιον πείνης.

Ὑπομονή, ἀκηδίας διακοπή, λογισμῶν κατακοπή, θανάτου μέριμνα, σταυροῦ μελέτη, καθηλωμένος φόβος, τυπτόμενος χρυσός, θλίψεων νομοθήκη, βίβλος εὐχαριστίας, θώραξ ἡσυχίας, πόνων ὄπλον, ἀναζέουσα καλλιπονία, ἀρετῶν ὑπογραφή.
(PG 79. 1144C)

Acedia is an ethereal friend, one who leads our steps astray, hatred of industriousness, a battle against stillness, stormy weather for psalmody, laziness in prayer, a slackening of asceticism, untimely drowsiness, revolving sleep, the oppressiveness of solitude, hatred of one's cell, an adversary of ascetic works, an opponent of perseverance, a muzzling of meditation, ignorance of the scriptures, a partaker in sorrow, a clock for hunger.³⁹

Perseverance is the severing of acedia⁴⁰, the cutting down of thoughts, concern for death, meditation on the cross, fear firmly affixed, beaten gold, legislation for afflictions, a book of thanksgiving, a breastplate of stillness, an armour of ascetic works, a fervent work of excellence, an example of the virtues.
(« On the Vices Opposed to the Virtues », p. 64)

Des huit pensées mauvaises

³⁹ Pour une traduction de ce passage, voir G. BUNGE, *Akèdia. La doctrine spirituelle d'Évagre le Pontique sur l'acédie*, op. cit. (traduit de l'allemand par A. DE VOGÜE), p. 73-74, « Acédie – amour volage, invitation à l'errance – haine de l'application au travail, combat contre la quiétude – orage dans la psalmodie, nonchalance de la prière – relâchement de l'ascèse, assoupissement inopportun – sommeil récurrent, poids de la folie – haine de la cellule, adversaire des fatigues – contre-pied de l'endurance, musellement de la méditation – ignorance des Écritures, associé de la tristesse – horloge de la faim. »

⁴⁰ *Ibid.*, p. 96, « Persévérance – retranchement de l'acédie ».

[OSp. XIII]

Περὶ ἀκηδίας.

Ἀκηδία ἐστὶν ἀτονία ψυχῆς, ἀτονία δὲ ψυχῆς οὐκ ἔχουσα τὸ κατὰ φύσιν, οὐδὲ πρὸς πειρασμοὺς ἵσταται γενναίως. Ὅπερ γάρ ἐστι τροφή εὐεκτοῦντι σώματι, τοῦτό ἐστι πειρασμὸς γενναίᾳ ψυχῇ.

Βορέας ἄνεμος τρέφει γεννήματα, καὶ πειρασμοὶ βεβαιοῦσι καρτερίαν ψυχῆς.

Νεφέλη ἄνδρος διώκεται ὑπὸ ἀνέμου, καὶ νοῦς ὑπομονὴν μὴ ἔχων, ὑπὸ πνεύματος ἀκηδίας.

Δρόσος ἑαρινὴ αὖξει καρπὸν ἀγροῦ, καὶ λόγος πνευματικὸς ὑποὶ κατάστασιν ψυχῆς.

Ῥεῦμα ἀκηδίας ἐξελαύνει μοναχὸν ἐκ τῆς οἰκίας αὐτοῦ, ὃ δὲ ἔχων ὑπομονὴν ἡσυχάζει διαπαντός.

Ἀσθενούντων ἐπισκέψεις προβάλλεται ὁ ἀκηδιαστὴς, πληροφορεῖ δὲ τὸν ἴδιον σκοπόν.

Ἀκηδιαστὴς μοναχὸς, πρὸς διακονίαν ὄξυς, καὶ ἐντολὴν λογίζεται τὴν ἑαυτοῦ πληροφορίαν·

φυτὸν ἀδρανὲς ἔκλινεν αὖρα λεπτὴ, καὶ φαντασία ἀποδημίας εἴλκυσε ἀκηδιαστήν.

Δένδρον καλῶς πεπηγὸς οὐκ ἔσεισε βία πνευμάτων, καὶ ἀκηδία οὐκ ἔκαμψεν ἐρηρισμένην ψυχὴν.

Κυκλευτὴς μοναχὸς, φρύγανον ἐρημίας, ὀλίγον ἡσύχασε, καὶ πάλιν φέρεται μὴ βουλόμενος.

Φυτὸν μεταφερόμενον οὐ καρποφορεῖ, καὶ μοναχὸς κυκλευτὴς οὐ ποιήσει καρπὸν ἀρετῆς.

Ὁ ἀσθενὼν οὐκ ἀρκεῖται τροφῇ μιᾷ, καὶ ἀκηδιαστὴς μοναχὸς ἐν ἔργῳ ἐνί.

Φιληδόνῳ οὐκ ἀρκέσει μία γυνή, καὶ ἀκηδιαστῇ μοναχῷ οὐκ ἀρκέσει μία κέλλα.

(PG 79. 1157D-1160A)

(6) *Acedia*⁴¹

1. *Acedia is a relaxation of the soul, and a relaxation of soul which is not in accord with nature does not resist temptations nobly. For what is food for the healthy body constitutes a temptation for the noble soul.*

2. *A north wind nourishes young plants; temptations strengthen the endurance of a soul.*

3. *A waterless cloud is chased away by a wind, a mind without perseverance by the spirit of acedia.*

4. *A springtime dew will increase a field's fruit; a spiritual word uplifts the state of the soul.*

5. *The spirit of acedia drives the monk out of his cell, but the monk who possesses perseverance will ever cultivate stillness.*⁴²

6. *A person afflicted with acedia proposes visiting the sick, but is fulfilling his own purpose.*

7. *A monk given to acedia is quick to undertake a service, but considers his own satisfaction to be a precept.*⁴³

8. *A light breeze bends a feeble plant; a fantasy about a trip away drags off the person overcome with acedia.*

⁴¹ Cette numérotation vient du traducteur anglais et ne correspond pas à celle du texte de la patrologie (en chiffres romains) ; on trouve la même dans la traduction allemande de G. BUNGE, *Evagrios Pontikos. Über die acht Gedanken*, op. cit.

⁴² Traduit dans BUNGE, *Akèdia*, op. cit., p. 119, « L'esprit d'acédie chasse le moine de sa maison, mais qui possède la patience est toujours en repos. »

⁴³ *Ibid.*, p. 82, « Qui est en proie à l'acédie prétexte des visites de malades, en fait il ne satisfait que ses propres desseins. Le moine en proie à l'acédie est prompt à rendre service, et il prend pour un précepte sa propre satisfaction. »

9. *The force of the wind does not shake a well-rooted tree; acedia does not bend the soul that is firmly established.*
10. *A wandering monk is like a dry twig in the desert; he is still for a little while and then is carried off unwillingly.*⁴⁴
11. *A plant that is transplanted will not bear fruit; a wandering monk will not produce the fruit of virtue.*
12. *A sick person is not satisfied with a single type of food; the monk caught in acedia with a single type of work.*
13. *One wife is not enough for a man given to pleasure; a single cell is not enough for the monk given to acedia.*⁴⁵
(« On the Eight Thoughts », trad. R. E. SINKIEWICZ, *The Greek Asc. Corpus*, p. 83-84)

[OSp. XIV]

(a)

Ὁφθαλμός ἀκηδιαστοῦ ταῖς θυρίσιν ἐνατενίζει συχνῶς, καὶ ἡ διάνοια αὐτοῦ τοὺς ἐπισκεπτομένους φαντάζεται· ἔτριπεν ἡ θύρα, κάκεῖνος ἐξήλλατο, φωνῆς ἤκουσε, καὶ διὰ τῆς θυρίδος παρέκυψε, καὶ οὐκ ἀφίσταται ἐκεῖθεν, ἕως οὗ ναρκήσει καθήμενος. Ἀναγινώσκων ἀκηδιαστῆς χασμᾶται πολλὰ, καὶ πρὸς ὕπνον καταφέρεται εὐχερῶς, τρίβει τὰς ὄψεις, καὶ διατείνει τὰς χεῖρας, καὶ τοῦ βιβλίου τοὺς ὀφθαλμοὺς ἀποστήσας, ἐνατενίζει τῷ τοίχῳ, πάλιν ἐπιστρέψας ἀνέγνω μικρὸν, καὶ ἀναπτύσσων τὰ τέλη τῶν λόγων περιεργάζεται, ἀριθμεῖ τὰ φύλλα, καὶ τὰς τετράδας ἐπιψηφίζει, ψέγει τὸ γράμμα καὶ τὴν κόσμησιν, ὕστερον δὲ πτύξας ὑπέθηκε τῇ κεφαλῇ τὸ βιβλίον, καὶ καθεύδει ὕπνον οὐ πάνυ βαθύν, ἡ γὰρ πείνα λοιπὸν διεγείρει αὐτοῦ τὴν ψυχὴν, καὶ τὰς ἐαυτῆς φροντίσεις ποιεῖ.
(PG 79. 1160B)

L'œil de celui qui est dans l'acédie regarde fixement les fenêtres, et son esprit se représente les visiteurs. La porte a grincé, il bondit ! Il a entendu une voix, il regarde par la fenêtre et ne s'en éloigne que pour s'asseoir et somnoler. Quand il est en train de lire, celui qui est victime de l'acédie bâille abondamment et se laisse aisément emporter vers le sommeil. Il se frotte les yeux, étire ses bras, puis, ayant écarté ses yeux du livre, il considère le mur ; puis il se remet à lire quelque peu ; il feuillette le livre pour voir quand finit le texte et il perd ainsi son temps ; il compte ainsi les feuillets, suppute le nombre des quaternions ; il critique l'écriture et l'ornementation ; enfin il ferme le livre, le met sous sa tête et il s'endort d'un sommeil qui n'est pas profond, car bientôt la faim l'éveille et le fait se soucier de lui-même.

(trad. A. GUILLAUMONT, *Traité pratique*, t. 1, p. 88)

(b)

(OSp. XIV, suite et fin) Ἀκηδιαστῆς μοναχὸς, ὀκνηρὸς εἰς προσευχὴν, καὶ οὐ μὴ λαλήσει ποτὲ ῥήματα προσευχῆς· ὥσπερ γὰρ ὁ νοσῶν οὐ βαστάζει φορτίον βαρὺ, οὕτω καὶ ἀκηδιαστῆς οὐ μὴ ποιήσει ἔργον θεοῦ ἐπιμελῶς· καθήρηται μὲν γὰρ ὁ μὲν τὴν δύναμιν τοῦ σώματος, ὁ δὲ τοὺς τόνους ἐκλέγεται τῆς ψυχῆς.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 75, « Le moine gyrovague, brindille au désert, se tient un peu en repos, puis il est emporté à nouveau contre sa volonté. »

⁴⁵ *Loc. cit.*, « A qui aime le plaisir, une femme ne suffit pas. Au moine en proie à l'acédie une seule cellule ne suffit pas. »

Ἀκηδῖαν θεραπεύει καρτερία, καὶ τὸ πάντα ποιεῖν μετὰ πολλῆς προσεδρείας καὶ φόβου Θεοῦ.

Τάξον μέτρον σεαυτῷ ἐν παντὶ ἔργῳ, καὶ μὴ πρότερον ἀποστῆς, πρὶν τελέσης αὐτὸ, καὶ προσεύχου συνετῶς καὶ εὐτόνως, καὶ πνεῦμα ἀκηδίας φεύγεται ἀπὸ σοῦ.

(PG 79. 1160C)

16. *The monk afflicted with acedia is lazy in prayer and will not even say the words of a prayer. As a sick person cannot carry about a heavy burden, so the person afflicted by acedia will not perform a work of God [with diligence]. The former has lost the strength of his body and the latter has dissipated the exertions of his soul.*⁴⁶

17. *Perseverance is the cure for acedia, along with the execution of all tasks with great attention and the fear of God.*

18. *Set a measure for yourself in every work and do not let up until you have completed it. Pray with understanding and intensity, and the spirit of acedia will flee from you.*⁴⁷

(« *On the Eight Thoughts* », p. 84-85)

[OSp. XVI]

Ἀκηδία ἐκλύει τόνον ψυχῆς, κενοδοξία δὲ νευροῖ νοῦν ἀποπεπτωκότα Θεοῦ.
(PG 79. 1161B)

(7.20) *Acedia loosens the tension of the soul, and vainglory strengthens the mind that has fallen away from God.*

(« *On the Eight Thoughts* », p. 86)

⁴⁶ Traduction dans BUNGE, *Akèdia*, op. cit., p. 85, « Le moine en proie à l'acédie est nonchalant dans la prière et parfois il ne dira même pas du tout les mots de la prière. Car comme le malade ne se charge pas de fardeaux pesants, ainsi l'acédiaque ne fait pas avec application l'œuvre de Dieu. L'un, en effet, est privé de la force du corps, l'autre a les ressorts de l'âme détendus. »

⁴⁷ Traduction dans G. BUNGE, *Évagre le Pontique. Traité pratique ou le moine*, op. cit. (traduit de l'allemand par Paul PETERNELL), p. 125, « L'acédie est guérie par la stabilité, en faisant tout avec grand soin, crainte de Dieu et persévérance. Assigne-toi une mesure en tout travail et ne l'abandonne pas que tu ne l'aies menée à son terme. Et puis, prie sans cesse, avec peu de mots, et l'esprit d'acédie s'enfuira de toi. »

Scholies aux psaumes

[In Ps. 90. 6]

Τὸν μεσημβρινὸν δαίμονά φασιν εἶναι τὸν τῆς ἀκηδίας.⁴⁸
(PG 12. 1152C)

[In Ps. 118. 28]

Ἀκηδία ἐστὶ κίνησις ἐν τῷ αὐτῷ πολυχρόνιος θυμοῦ καὶ ἐπιθυμίας· τοῦ μὲν τοῖς παροῦσιν ὀργιζομένου, τῆς δὲ ἐφιεμένης τῶν μὴ παρόντων.⁴⁹
(PG 12. 1593B)

[In Ps. 139. 3]

Διὰ τῶν λογισμῶν ἡμῖν οἱ δαίμονες παρατάσσονται, ποτὲ μὲν ἐπιθυμίας κινοῦντες, ποτὲ δὲ ὀργὰς, ἄλλοτε πάλιν ἐν ταυτῷ θυμὸν καὶ ἐπιθυμίαν, δι' ὧν γίνεται ὁ λεγόμενος πεπλεγμένος λογισμός· ἀλλ' οὗτος ἐν καιρῷ τῆς ἀκηδίας συμβαίνει μόνον, οἱ δ' ἄλλοι ἐκ διαλείμματος ἐπέρχονται ἀλλήλους διαδεχόμενοι. Τὸν δὲ τῆς ἀκηδίας λογισμὸν κατ' ἐκείνην τὴν ἡμέραν οὐ δεῖς διαδέχεται διαλογισμός, πρῶτον μὲν, ὅτι καὶ χρονίζει, ἔπειτα δὲ καὶ σχεδὸν πάντας τοὺς λογισμοὺς ἔχει ἐν ἑαυτῷ.
(PG 12. 1661B)

Les démons nous attaquent au moyen des pensées, mettant en mouvement tantôt la partie concupiscible, tantôt la colère, d'autres fois, dans le même moment, la partie irascible et la partie concupiscible, desquelles naît la pensée qui est dite complexe ; et celle-ci ne survient qu'au moment de l'acédie, les autres arrivant par intervalles en se succédant les unes aux autres. La pensée de l'acédie, ce jour-là, n'est suivie d'aucune autre pensée, d'abord parce qu'elle dure, ensuite parce qu'elle a en elle presque toutes les pensées.

(trad. A. GUILLAUMONT, *Traité pratique*, t. 2, p. 582-583)

⁴⁸ C'est-à-dire « On dit que le démon de midi est celui de l'acédie. » [Notre traduction].

⁴⁹ Traduit dans BUNGE, *Akèdia*, op. cit., p. 62, « L'acédie est un mouvement simultané, de longue durée, de l'irascible et du concupiscible, le premier étant furieux de ce qui est à sa disposition, le dernier par contre languissant après ce qui ne l'est pas. »

Sentences

[Sent. Mn. 55-56]

(55) Ἐὰν πνεῦμα ἀκηδίας ἀναβῇ ἐπὶ σε, οἶκόν σου μὴ ἀφῆς καὶ μὴ ἐκκλίνῃς ἐν καιρῷ πάλιν ἐπωφελῇ. ὃν τρόπον γὰρ εἴ τις λευκάνοι ἄργυρον, οὕτως λαμπρυνθήσεται ἡ καρδιά σου.

(56) Πνεῦμα ἀκηδίας ἀπελαύνει δάκρυα, πνεῦμα δὲ λύπης συντρίβει προσευχήν.

(éd. J. DRISCOLL, *The "Ad monachos" of Evagrius Ponticus*, op. cit., p. 50-51)

(55) *If the spirit of acedia comes over you, do not leave your dwelling or avoid a worthwhile contest at an opportune moment, for in the same way that one might polish silver, so will your heart be made to shine.*⁵⁰

(56) *The spirit of acedia drives away tears; the spirit of sadness crushes prayer.*⁵¹

(« *To Monks in Monasteries and Communities* », trad. R. E. SINKIEWICZ, *The Greek Asc. Corpus*, p. 125)

[Sent. Vg. 39]

Βαρεῖα λύπη καὶ ἀνυπόστατος ἀκηδία, δάκρυα δὲ πρὸς θεὸν ἰσχυρότερα ἀμφοτέρων.

(éd. GRESSMANN, *Nonnenspiegel und Mönchenspiegel des Euagrius Pontikos*, TU 39.4, 1913)

*Sadness is burdensome and acedia is irresistible, but tears shed before God are stronger than both.*⁵²

(« *Exhortation to a Virgin* », trad. R. E. SINKIEWICZ, *The Greek Asc. Corpus*, p. 134)

[Ad Mn.]

Ἀκηδίαν καταστέλλει ὑπομονή, καὶ δάκρυα, λύπην δὲ κοσμικὴν κατασιγάζει τὸ πρὸς τὰς ἡδονὰς μῖσος.

(PG 79. 1236A)

(5) *Perseverance along with tears represses acedia; hatred towards pleasures silences worldly sadness.*⁵³

(« *Exhortation I to Monks* », trad. R. E. SINKIEWICZ, *The Greek Asc. Corpus*, p. 218)

⁵⁰ Trad. GUILLAUMONT, *Traité pratique*, t. 2, p. 565, « Quand l'esprit d'acédie monte sur toi, ne quitte pas ta maison et n'esquive pas, au moment opportun, la lutte profitable, car, comme si on blanchissait de l'argent, ainsi ton cœur sera rendu éclatant. »

⁵¹ Traduit dans BUNGE, *Akèdia*, op. cit., p. 120, « L'esprit d'acédie chasse les larmes, l'esprit de tristesse saccage la prière. »

⁵² Trad. GUILLAUMONT, *Traité pratique*, t. 2, p. 562, « Lourde est la tristesse et irrésistible est l'acédie, mais les larmes devant Dieu sont plus fortes que l'une et l'autre. »

⁵³ Trad. GUILLAUMONT, *Traité pratique*, t. 2, p. 562, « L'acédie est réprimée par la persévérance et les larmes. »

[Sk. 40]

Τῶν λογισμῶν οἱ μὲν, ὡς ζῶοις ἡμῖν ἐπισυμβαίνουσιν· οἱ δὲ, ὡς ἀνθρώποις· καὶ ὡς ζῶοις μὲν, ὅσοι ἀπὸ ἐπιθυμίας εἰσὶ καὶ θυμοῦ· ὡς ἀνθρώποις δὲ, ὅσοι ἀπὸ λύπης εἰσὶ καὶ κενοδοξίας καὶ ὑπερηφανίας· οἱ δὲ ἐκ τῆς ἀκηδίας, καὶ ὡς ζῶοις καὶ ὡς ἀνθρώποις μικτοὶ ὄντες

(éd. J. MUYLDERMANS, *Muséon* 44, p. 378)

Parmi les pensées, certaines nous surviennent en tant qu'animaux, d'autres en tant qu'hommes. En tant qu'animaux, toutes celles qui proviennent de la concupiscence et de l'irascibilité ; en tant qu'hommes, toutes celles qui proviennent de la tristesse, de la vaine gloire et de l'orgueil ; celles d'acédie sont mixtes, elles nous surviennent à la fois en tant qu'animaux et en tant qu'hommes.

(trad. GÉHIN-GUILLAUMONT, *Sur les pensées*, 18, note 1, p. 215)

Sur les pensées

[Pensées 11]

Πλὴν τοῦτο ἰστέον, εἴ τις τῶν ἀναχωρητῶν, περιπεσὼν τούτῳ τῷ δαίμονι, λογισμοὺς οὐκ ἔλαβε πορνικοὺς, ἢ τὸν οἶκον ἀκηδίας οὐ κατέλιπεν, οὗτος σωφροσύνην, καὶ ὑπομονὴν ἀπ' οὐρανῶν ἐδέξατο κατελθούσας, καὶ μακάριός ἐστι τῆς τοιαύτης καταξιωθείς ἀπαθείας.

Mais il faut encore savoir ceci : si l'un des anachorètes qui est tombé sur ce démon [*i.e.* celui de l'insensibilité] n'a pas conçu de pensées de fornication, ou n'a pas quitté sa maison sous l'effet de l'acédie, cet homme a reçu la chasteté et la persévérance venues des cieux ; bienheureux est-il de posséder une telle impassibilité.

(éd. et trad. GÉHIN-GUILLAUMONT, *Sur les pensées*, p. 190-191)

[Pensées 17]

Εἰ δὲ τις ἐκ τοῦ καμάτου καὶ ἀκηδία ἡμῖν προσγένηται, μικρὸν ἀναδραμόντες ἐπὶ τὴν τῆς γνώσεως πέτραν τῷ ψαλτηρίῳ προσομιλήσωμεν, πλήσσοντες διὰ τῶν ἀρετῶν τῆς γνώσεως τὰς χορδὰς...

Mais si, sous l'effet de la fatigue, nous survient une certaine acédie, réfugions-nous un moment sur le roc de la science, prenons notre harpe et frappons par les vertus les cordes de la science ;

(*op. cit.*, p. 212-213)

[Pensées 35]

Μιμεῖται δὲ καὶ ὁ τῆς ἀληθείας ἀντίπαλος ὁ τῆς ἀκηδίας δαίμων τοῦτον τὸν δαίμονα, ἀκροτάτην ἀναχώρησιν τῷ καρτερικῷ ὑποβάλλων, εἰς ζῆλον προσκαλούμενος Ἰωάννου τοῦ Βαπτιστοῦ, καὶ τῆς ἀπαρχῆς τῶν ἀναχωρητῶν Ἀντωνίου, ἵνα, μὴ βαστάσας τὴν χρονίαν, καὶ ἀπάνθρωπον ἀναχώρησιν, φύγῃ μετ' αἰσχύνης, τὸν τόπον καταλιπὼν, καὶ αὐτὸς λοιπὸν καυχώμενος εἴπῃ, «Ἰσχυσα πρὸς αὐτόν.»

Le démon d'acédie imite aussi ce démon [*i.e.* celui de la gourmandise] : il suggère à l'ascète endurci une retraite absolue et l'invite à rivaliser avec Jean-Baptiste et avec Antoine, le premier des anachorètes, afin que, ne supportant pas cette retraite prolongée et inhumaine, il s'enfuit honteusement, abandonnant la place : le démon peut alors dire en se vantant : « J'ai prévalu contre lui ».

(*op. cit.*, p. 276-277)

Traité pratique

[Pr. 6]

Ὅκτώ εἰσι πάντες οἱ γενικώτατοι λογισμοὶ ἐν οἷς περιέχεται πᾶς λογισμός. Πρῶτος ὁ τῆς γαστριμαργίας, καὶ μετ' αὐτὸν ὁ τῆς πορνείας· τρίτος ὁ τῆς φιλαργυρίας· τέταρτος ὁ τῆς λύπης· πέμπτος ὁ τῆς ὀργῆς· ἕκτος ὁ τῆς ἀκηδίας· ἑβδομος ὁ τῆς κενοδοξίας· ὀγδοὸς ὁ τῆς ὑπερηφανίας.

Huit sont en tout les pensées génériques qui comprennent toutes les pensées : la première est celle de la gourmandise, puis vient celle de la fornication, la troisième est celle de l'avarice, la quatrième celle de la tristesse, la cinquième celle de la colère, la sixième celle de l'acédie, la septième celle de la vaine gloire, la huitième celle de l'orgueil.

(éd. et trad. GUILLAUMONT, *Traité pratique*, t. 2, *op. cit.*, p. 507-509)

[Pr. 12]

Ὁ τῆς ἀκηδίας δαίμων, ὃς καὶ μεσημβρινὸς καλεῖται, πάντων τῶν δαιμόνων ἐστὶ βαρύτερος· καὶ ἐφίσταται μὲν τῷ μοναχῷ περὶ ὥραν τετάρτην, κυκλοῖ δὲ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ μέχρις ὥρας ὀγδόης. Καὶ πρῶτον μὲν τὸν ἥλιον καθορᾶσθαι ποιεῖ δυσκίνητον ἢ ἀκίνητον, πεντηκοντάωρον τὴν ἡμέραν δεικνύς. Ἐπειτα δὲ συνεχῶς ἀφορᾷ πρὸς τὰς θυρίδας καὶ τῆς κέλλης ἐκπηδᾷ ἐκβιάζεται, τῷ τε ἡλίῳ ἐνατενίζειν πόσον τῆς ἐνάτης ἀφέστηκε, καὶ περιβλέπεσθαι τῇδε κάκεῖσε μὴ τις τῶν ἀδελφῶν. Ἔτι δὲ μῖσος πρὸς τὸν τόπον ἐμβάλλει καὶ πρὸς τὸν βίον αὐτόν, καὶ πρὸς τὸ ἔργον τὸ τῶν χειρῶν· καὶ ὅτι ἐκλέλοιπε παρὰ τοῖς ἀδελφοῖς ἡ ἀγάπη καὶ οὐκ ἔστιν ὁ παρακαλῶν· εἰ δὲ καὶ τις κατ' ἐκεῖνας τὰς ἡμέρας εἴῃ λυπήσας τὸν μοναχόν, καὶ τοῦτο εἰς αὔξησιν τοῦ μίσους ὁ δαίμων προστίθῃσιν. Ἄγει δὲ αὐτόν καὶ εἰς ἐπιθυμίαν τόπων ἐτέρων ἐν οἷς ῥαδίως τὰ πρὸς τὴν χρεῖαν ἔστιν εὑρεῖν καὶ τέχνην μετελθεῖν εὐκοπωτέραν μᾶλλον καὶ προχωροῦσαν· καὶ ὥς οὐκ ἔστιν ἐν τόπῳ τὸ εὐαρεστεῖν τῷ Κυρίῳ προστίθῃσιν· πανταχοῦ γάρ, φησί, τὸ θεῖον προσκυνητόν. Συνάπτει δὲ τούτοις καὶ μνήμην τῶν οἰκείων καὶ τῆς προτέρας διαγωγῆς· καὶ χρόνον τῆς ζωῆς ὑπογράφει μακρόν, τοὺς τῆς ἀσκήσεως πόνους φέρων πρὸ ὀφθαλμῶν· καὶ πᾶσαν τὴν δὴ λεγόμενον κινεῖ μηχανὴν ἵνα καταλελοιπῶς ὁ μοναχὸς τὴν κέλλαν φύγῃ τὸ στάδιον. Τούτῳ τῷ

δαίμονι ἄλλος μὲν εὐθὺς δαίμων οὐχ ἔπεται· εἰρηνικὴ δὲ τις κατάστασις καὶ χαρὰ ἀνεκλάλητος μετὰ τὸν ἀγῶνα τὴν ψυχὴν διαδέχεται.

Le démon de l'acédie, qui est aussi appelé « démon de midi », est le plus pesant de tous ; il attaque le moine vers la quatrième heure et assiège son âme jusqu'à la huitième heure. D'abord, il fait que le soleil paraît lent à se mouvoir, ou immobile, et que le jour semble avoir cinquante heures. Ensuite il le force à avoir les yeux continuellement fixés aux fenêtres, à bondir hors de sa cellule, à observer le soleil pour voir s'il est loin de la neuvième heure, et à regarder de-ci, de-là si quelqu'un des frères [*texte corrompu*]... En outre, il lui inspire de l'aversion pour le lieu où il est, pour son état de vie même, pour le travail manuel, et, de plus, l'idée que la charité a disparu chez les frères, qu'il n'y a personne pour le consoler. Et s'il se trouve quelqu'un qui, dans ces jours-là, ait contristé le moine, le démon se sert aussi de cela pour accroître son aversion. Il l'amène alors à désirer d'autres lieux, où il pourra trouver facilement ce dont il a besoin, et exercer un métier moins pénible et qui rapporte davantage ; il ajoute que plaire au seigneur n'est pas une affaire de lieu : partout, en effet, est-il dit, la divinité peut être adorée. Il joint à cela le souvenir de ses proches et de son existence d'autrefois, il lui représente combien est longue la durée de la vie, mettant devant ses yeux les fatigues de l'ascèse ; et, comme on dit, il dresse toutes ses batteries pour que le moine abandonne sa cellule et fuie le stade. Ce démon n'est immédiatement suivi d'aucun autre : un état paisible et une joie ineffable lui succèdent dans l'âme après la lutte.

(*op. cit.*, p. 520-527)

[Pr. 23]

Μὴ δῶς σεαυτὸν τῷ τῆς ὀργῆς λογισμῷ κατὰ διάνοιαν τῷ λελυπηκότι μαχόμενος· μὴδ' αὖ πάλιν τῷ τῆς πορνείας ἐπὶ πλεῖστον τὴν ἡδονὴν φανταζόμενος· τὸ μὲν γὰρ ἐπισκοτεῖ τῇ ψυχῇ, τὸ δὲ πρὸς τὴν πύρωσιν τοῦ πάθους αὐτὴν προσκαλεῖται· ἐκάτερα δὲ τὸν νοῦν σου ρυπῶντα ποιεῖ· καὶ παρὰ τὸν καιρὸν τῆς προσευχῆς τὰ εἰδῶλα φανταζόμενος καὶ καθαρὰν τῷ Θεῷ τὴν εὐχὴν μὴ προσφέρων εὐθὺς τῷ τῆς ἀκηδίας δαίμονι περιπίπτεις· ὅστις μάλιστα ταῖς τοιαύταις ἐφάλλεται καταστάσεσι καὶ δίκην κυνὸς καθάπερ νεβρὸν τὴν ψυχὴν διαρπάζει.

Ne t'abandonne pas à la pensée de la colère, en combattant intérieurement celui qui t'a contristé, ni à celle de la fornication, en imaginant continuellement le plaisir. D'un côté, l'âme est obscurcie, de l'autre, elle est invitée à laisser s'embraser sa passion ; dans les deux cas, ton intellect est souillé ; et, comme au moment de la prière, tu te représentes de telles images et n'offres pas pure ta prière à dieu, tu te heurtes aussitôt au démon de l'acédie, qui bondit sur de telles dispositions et met en pièces l'âme, comme un chien fait d'une jeune biche.

(*op. cit.*, p. 554-555)

[Pr. 27]

Ὅταν τῷ τῆς ἀκηδίας περιπέσωμεν δαίμονι, τὸ τηνικαῦτα τὴν ψυχὴν μετὰ δακρύων μερίσαντες τὴν μὲν παρακαλοῦσαν τὴν δὲ παρακαλουμένην ποιήσωμεν, ἐλπίδας ἀγαθὰς ἑαυτοῖς ὑποσπεύροντες καὶ τὸ τοῦ ἁγίου Δαυὶδ κατεπάδοντες· ἵνα τί περίλυπος εἶ, ἡ ψυχὴ μου, καὶ ἵνα τί συνταράσσεις με; ἔλπισον ἐπὶ τὸν Θεόν, ὅτι ἐξομολογήσομαι αὐτῷ· σωτήριον τοῦ προσώπου μου καὶ ὁ Θεός μου.

Lorsque nous nous heurtons au démon de l'acédie, alors, avec des larmes, divisons notre âme en deux parties : une qui console et l'autre qui est consolée, et, semant en nous de bons espoirs, prononçons avec saint David cette incanta-

tion : « Pourquoi es-tu triste, ô mon âme, et pourquoi me troubles-tu ? Espère en Dieu, car je le louerai, lui le salut de ma face et mon Dieu. »
(*op. cit.*, p. 562-563)

[Pr. 28]

Οὐ δεῖ κατὰ τὸν καιρὸν τῶν πειρασμῶν καταλιμπάνειν τὴν κέλλαν προφάσεις εὐλόγους δῆθεν πλαττόμενον, ἀλλ' ἔνδον καθῆσθαι καὶ ὑπομένειν καὶ δέχεσθαι γενναίως τοὺς ἐπερχομένους ἅπαντας μὲν, ἐξαιρέτως δὲ τὸν τῆς ἀκηδίας δαίμονα, ὅστις ὑπὲρ πάντας βαρύτατος ὢν δοκιμωτάτην μάλιστα τὴν ψυχὴν ἀπεργάζεται. Τὸ γὰρ φεύγειν τοὺς τοιούτους ἀγῶνας καὶ περιστάσθαι ἄτεχνον τὸν νοῦν καὶ δειλὸν καὶ δραπέτην διδάσκει.

Il ne faut pas désertir la cellule à l'heure des tentations, si plausibles soient les prétextes que l'on se forge ; mais il faut rester assis à l'intérieur, être persévérant, et accueillir vaillamment les assaillants, tous, mais surtout le démon de l'acédie qui, parce qu'il est le plus pesant de tous, rend l'âme éprouvée au plus haut point ; car fuir de telles luttes et les éviter, cela apprend à l'intellect à être inhabile, lâche et fuyard.
(*op. cit.*, p. 564-565)

[Pr. 29]

Ἔλεγε δὲ ὁ ἅγιος καὶ πρακτικώτατος ἡμῶν διδάσκαλος· οὕτω δεῖ αἰεὶ παρασκευάζεσθαι τὸν μοναχὸν ὡς αὐριον τεθνηξόμενον, καὶ οὕτω πάλιν τῷ σώματι κεχρησθαι ὡς ἐν πολλοῖς ἔτεσι συζησόμενον. Τὸ μὲν γάρ, φησί, τοὺς τῆς ἀκηδίας λογισμοὺς περικόπτει καὶ σπουδαιότερον παρασκευάζει τὸν μοναχόν· τὸ δὲ σῶον διαφυλάττει τὸ σῶμα καὶ ἴσῃν αὐτοῦ αἰεὶ συντηρεῖ τὴν ἐγκράτειαν.

Voici ce que disait notre maître saint et très pratique⁵⁴ : Il faut que le moine se tienne toujours prêt, comme s'il devait mourir le lendemain, et, inversement, qu'il use de son corps comme s'il devait vivre avec lui de nombreuses années. Cela, en effet, disait-il, d'un côté, retranche les pensées de l'acédie et rend le moine plus zélé, de l'autre, garde son corps en bonne santé, et maintient toujours égale son abstinence.
(*op. cit.*, p. 566-569)

[Pr. 36]

... καὶ οἱ μὲν ἄλλοι δαίμονες ἀνατέλλοντι ἢ δύνοντι τῷ ἡλίῳ εἰκόασιν, ἐνός τινος μέρους τῆς ψυχῆς ἐφαπτόμενοι· ὁ δὲ μεσημβρινὸς ὅλην περιλαμβάνειν εἴωθε τὴν ψυχὴν καὶ ἐναποπνίγειν τὸν νοῦν.

D'autre part, alors que les autres démons, semblables au soleil levant ou couchant, n'atteignent qu'une partie de l'âme, le démon de midi, lui, a coutume d'envelopper l'âme tout entière et d'étouffer l'intellect.
(*op. cit.*, p. 582-583)

⁵⁴ D'après Guillaumont, il s'agit de Macaire (voir *Traité pratique*, t.1, *op. cit.*, p. 388).

I. Moment évagrien

Le thème pur de l'ἀκηδία

L'entrée dans la proximité d'Évagre ne se tient pas sous la conduite d'une volonté d'investigation neutre. Elle provient d'un questionnement précis, d'ailleurs double, dégagé par la remontée d'énigme en énigme au sein de la tradition de l'acédie : d'une part, la quête auprès d'Évagre, contre la tradition de l'*acedia* comme négligence spirituelle, de l'essence mondaine perdue de l'acédie, autrement dit ce par quoi elle est homogène aux autres tentations, transposable hors du désert au même titre qu'elles et, en dernier ressort, susceptible d'un devenir séculier porté au même degré, c'est-à-dire jusqu'à son terme ; d'autre part, l'élucidation de son apparente affinité avec la vie au désert, immédiatement relevée par les premiers héritiers monastiques. Les deux directions de questionnement divergent : d'un côté, on s'enquiert du noyau non-spécifique de l'acédie – ce qui en elle n'est pas propre au désert –, et de l'autre, de ce qui paraît l'y attacher, de l'apparente primauté du contexte érémitique dans son engendrement. Ces deux lignes entrent en tension en un foyer qui coïncide avec le problème, immédiatement posé à la suite d'Évagre, de la transmission de l'ἀκηδία à la postérité. Ce problème prend alors la figure d'une énigme, celle de savoir comment le général a pu, aux yeux des héritiers monastiques, disparaître dans le spécifique, ou s'y exprimer d'une manière si caractérisée que la possibilité de sa transposition, et peut-être son intelligibilité même, aient été aussitôt compromises. Il serait possible de résoudre la tension en tenant l'affirmation

monastique d'une appartenance première de l'acédie au désert pour une appréciation erronée, une confusion entre l'essence de l'ἀκηδία et son expression proprement érémitique. Mais si cette apparence doit être prise au sérieux, il faut supposer qu'elle possède un fondement dans l'essence même de l'ἀκηδία. La tâche laissée est alors, au sein d'une hypothétique essence mondaine de celle-ci, encore à dégager, de découvrir une articulation possible avec son affinité avec le désert, l'élément qui, sans l'y rendre exclusivement propre, l'y fasse apparaître avec une virulence ou une netteté plus grande.

Le point de départ indiqué est la figure de l'ἀκηδία telle qu'elle a été léguée par Évagre, c'est-à-dire sous une multiplicité de déterminations concrètes – on chercherait en pure perte, dans les textes évagriens, une analyse de l'acédie à proprement parler. La première tâche est la reconstitution cette figure ; à partir de quoi le questionnement avec lequel on vient au devant d'elle pourra être posé.

1 Venue en présence de l'ἀκηδία

Les lieux de l'ἀκηδία dans le corpus évagrien sont minces¹, et ses déterminations s'y donnent sur un mode assez dispersé ; les éléments les plus consistants peuvent être rencontrés dans deux descriptions, une principale qui montre une crise d'ἀκηδία en entier [*Pr.* 12], et une plus brève, saisissant un comportement typiquement acédiaste [*OSp.* XIVa]. Le sixième livre de l'*Antirrhétique*, par ailleurs, recense une cinquantaine de pensées singulières d'acédie ; les autres lieux sont des indications et allusions ponctuelles.

1.1 Éléments circonstanciels

Le moment privilégié de la tentation d'ἀκηδία semble être le midi, d'où la superposition avec le *démon de midi* du Psaume 90 [*In Ps.* 90. 6, *Pr.* 12] : le dé-

¹ Voir la recension des lieux en annexe, p. 49-67 ; les références données entre crochets y renvoient. Pour les abréviations des œuvres d'Évagre, voir la première partie de l'annexe, p. 45-47.

mon de l'acédie « attaque le moine vers la quatrième heure et assiège son âme jusqu'à la huitième heure » [Pr. 12], c'est-à-dire deux heures avant midi et deux heures après². Ses circonstances d'apparition peuvent être la fatigue [Pensées 17], l'excès de sommeil [Ad Eul. 28] ou au contraire la veille [Ad Eul. 8b], le surmenage [Pensées 35, Ad Eul. 28], l'oisiveté [Bases 8], l'insensibilité spirituelle [Pensées 11], l'absence de persévérance [Ad Eul. 8a, OSp. XIII (6.3)], l'inconfort, les afflictions, une maladie bénigne [Ant. VI. 6, 26, 32, 36, 47]. D'autres tentations peuvent également préparer le terrain pour l'acédie, colère [Ad Eul. 6] ou fornication [Pr. 23], et de façon générale les convoitises [Bases 8]. Son caractère propre semble être la pesanteur, [Pr. 12, Pr. 28, De Vit. 4, Ant. VI. 37] ; elle se signale aussi par sa durée [In Ps. 118. 28, In Ps. 139. 3, Ant. VI. 11, 16, 21, 38, 56].

1.2 Contenu et manifestations

La détermination générale de l'état d'acédie est celle d'un *relâchement de l'âme* (ἀτονία ψυχῆς) [OSp. XIII (6.1)]³. S'agissant du contenu affectif de l'acédie, l'un des problèmes majeurs est sa proximité avec la tristesse, pourtant tenue par Évagre pour une tentation distincte. Cette proximité n'est pas une invention de Cassien, mais un écho direct d'Évagre, qui évoque la tristesse comme « compagne de l'acédie » (ἀκηδίας σύμφοιτος) et l'acédie comme « complice de la tristesse » (λύπης μέτοχος) [De Vit. 3-4] ; elles sont fréquemment évoquées ensemble [Ad Eul. 6, Sent. Mn. 56, Sent. Vg. 39, Ad Mn., Ant. VI. 54]. Si la tentation de tristesse est qualifiée par Évagre d'*abattement de l'âme*⁴ – par quoi elle diffère de l'acédie comme *relâchement* –, leur contenu se recouvre en partie. L'affect de tristesse entre dans la composition de l'acédie comme un de ses effets possibles [Pr. 12, Ant. VI. 9, 20, 31, 49, 56], jusqu'à un état de tourment violent [Ant. VI. 37, 38], voire de dégoût de la vie [Ad Eul. 28]. Les deux tentations partagent une

² Voir *Traité pratique*, t. 2, op. cit., commentaire de Guillaumont au chapitre 12, p. 523.

³ PG 79. 1157D. Voir aussi OSp. XIVb (6.16), « l'acédiaque... a les ressorts de l'âme détendus » et XVI (7.20), « *Acedia loosens the tension of the soul, and vainglory strengthens the mind* » et Ad Eul. 9, « *our souls are rendered torpid* (ἄτονοι) ».

⁴ κατήφεια ψυχῆς, en OSp. XI (5.1), PG 79. 1156C.

dimension de nostalgie des proches et du monde⁵, de fuite devant les difficultés⁶, de faiblesse⁷, de découragement⁸, jusqu'au sentiment d'abandon par Dieu⁹. Le symptôme du découragement semble toutefois plus développé dans l'acédie, devant les peines de la vie monastique [Ant. VI. 40, 47, *Pensées* 35¹⁰], en particulier sous l'aspect de la durée, la perspective d'une longue vie de misère [Pr. 12, Ant. VI. 25, 32]. Le découragement peut aller jusqu'au désespoir [Ant. VI. 12], au sentiment d'être livré aux démons [Ant. VI. 54], que la vie monastique est impossible à supporter [Ant. VI. 14], que Dieu n'accordera pas sa miséricorde [Ant. VI. 18]. De cela, est à rapprocher un sentiment d'abandon [Ant. VI. 34], ou encore des plaintes sur le manque de compassion des frères et du père spirituel [Pr. 12, Ant. VI. 2, 30, 55], et corrélativement, la recherche de consolation auprès des frères [Ant. VI. 24]. Le découragement se manifeste aussi par le désir de retourner auprès de sa famille [Ant. VI. 7, 39, 4], voire d'abandonner la vocation monastique [Ant. VI. 52].

⁵ Pour l'acédie, voir Ant. VI. 46 et 53 ou Pr. 12. Pour la tristesse, voir Pr. 10, « Certaines pensées... amènent l'âme à se souvenir de la maison, des parents, et de l'existence d'autrefois. Et quand elles voient que, loin de résister, l'âme se met à les suivre, et qu'elle se dilate intérieurement dans les plaisirs, alors elles s'emparent d'elle et la plongent dans la tristesse, lui rappelant que les choses d'autrefois ne sont plus et ne peuvent plus être désormais à cause de la vie qui est maintenant la sienne... ».

⁶ Pour l'acédie, voir *Pensées* 35. Pour la tristesse, voir Ant. IV. 30, « *Against the thoughts that advise us to flee from before the demons' evil and not to oppose them valiantly in the contest* » ou Ant. IV. 56, « *Against the soul that does not valiantly withstand the demon that at the time of prayer suddenly comes...* ».

⁷ Pour l'acédie, voir Ant. VI. 38. Pour la tristesse, voir Ant. IV. 59, « *Against the thoughts that come to us because of the weakness that the demons create in us* » ou 67, « *Against the soul that does not understand that weakness of faith brings trepidation and fear into the heart* ».

⁸ Pour l'acédie, voir Ant. VI. 7. Pour la tristesse, voir Ant. IV. 12, « *Against the human thoughts that consider us and say, "It is of no use for you to fight against the demons"* » ou 71, « *Against the soul's thoughts that supposes that it is tested beyond its strength* ».

⁹ Pour l'acédie, voir Ant. VI. 18 ou 54. Pour la tristesse, voir Ant. IV. 1, « *Against the soul that, due to the sadness that comes upon it, thinks that the Lord has not heard its groaning* »; IV. 2, « *Against the thoughts that suppose that the Lord does not see our affliction that comes from the demons* »; IV. 4, « *Against the thoughts that do not expect to receive help from God and which cast down the soul through sadness* » ou encore IV. 16, « *Against the soul that is frightened and scared by the demons that appear to it and supposes that the Lord has abandoned it* ».

¹⁰ En ce lieu, est décrite une stratégie du démon d'acédie consistant à pousser le moine à un excès d'ascèse afin de le précipiter dans le découragement.

La tristesse se distingue de l'acédie en ce qu'elle contient une note de culpabilité dans le regret du passé¹¹ ainsi que des pensées de honte¹². Sous la rubrique de la pensée de tristesse, Évagre range en outre des pensées de l'ordre de la crainte, dimension minimale dans l'acédie : sur l'ensemble des pensées de tristesse énoncées dans l'*Antirrhétique*, plus de la moitié sont en rapport avec la peur¹³, contre une seule pour l'acédie [*Ant.* VI. 27]. À cet égard, l'aphorisme hippocratique fondamental de la mélancolie peut venir à l'esprit : « Quand tristesse et crainte persistent longtemps, un tel état est mélancolique »¹⁴. La tristesse évagrienne contient également des idées fixes¹⁵, qui peuvent faire penser à la définition par Rufus de la mélancolie, comme « crainte, hésitation, pensée concentrée sur un seul objet », ou à celle d'Arétée de Cappadoce comme « abattement (une tristesse – athymie) attaché à une seule représentation, sans fièvre »¹⁶. La mélancolie antique entrerait donc davantage sous la catégorie évagrienne de la tristesse que de l'acédie.

Cette dernière, de manière distincte de la tristesse, peut entraîner, paradoxalement, une incapacité aux larmes [*Sent. Mn.* 56, *Ant.* VI. 10, 19] ; elle contient par ailleurs une dimension d'irascibilité, jointe à la convoitise [*In Ps.* 118. 28, *In Ps.* 139. 3]. Plus précisément, elle contient une dualité entre colère contre ce qui est présent et aspiration vers ce qui est absent [*Ant.* VI. 9,

¹¹ Voir par exemple *Ant.* IV. 42, « Pour l'âme, au sujet de la pensée de la tristesse qui représente devant nos yeux la vieillesse de notre père, les forces déclinantes de notre mère et le deuil de nos parents inconsolables. » (trad. Guillaumont, *Traité pratique*, t. 2, *op. cit.*, p. 516) ; IV. 55, « *Against the evil spirit that opposes my soul, introduces and displays to me sins of the past, and tries to cast sadness into my soul* » ; IV. 60, « *Against the soul's thoughts that saddens it because of the contempt that it receives when friends and relatives reproach it for not having distributed to them from its wealth, and in turn it receives no consolation from them* » ; IV. 73, « *Against the demon that brings to me the sins of my youth* ».

¹² Voir *Ant.* IV. 64, « *To the Lord concerning the demons that say to us in our intellect, "Soon you will be put to shame in your way of life"* » et 68, « *Against the soul that is sad because it has suffered dishonor for the sake of the Lord's name* ».

¹³ Peur des souffrances, des démons, lâcheté : *Ant.* IV. 5, 8, 9, 10, 11, 13, 14, 16, 18, 19a, 19b, 20, 21, 26, 28, 30, 31, 38, 39, 43, 50, 53, 54, 56, 58, 61, 62, 65, 67, 70 ; description d'agressions par des démons et visions effrayantes : *Ant.* IV. 23, 24, 25, 32, 34, 36, 45, 48, 49, 63, 72, 76.

¹⁴ HIPPOCRATE, *Aphorismes*, VI. 23, cité par Y. Hersant dans *Mélancolies* (Paris : Robert Laffont, 2005), p. 512.

¹⁵ Voir *Ant.* IV. 37, « *The demon of sadness that alters the intellect and impresses it with a single concept that is filled with severe grief - this is an indication of great madness* ».

¹⁶ Y. HERSANT, *loc. cit.* Ces deux définitions sont empruntées à J. PIGEAUD, « Prolégomènes à une histoire de la mélancolie » in *Histoire, Économie et Société*, 4^e trimestre 1984, p. 503 et 504.

22, 57]. Le ressentiment contre ce qui est présent peut se manifester par une insatisfaction à l'égard de la vie monastique [*Pr.* 12], ou encore aigreur, dénigrement et ingratitude à l'encontre des frères et du père spirituel [*Pr.* 12, *Ant.* VI. 2, 9, 13, 30, 48, 50, 55]. L'aspiration à ce qui est absent se traduit par une nostalgie du monde [*Ant.* VI. 4], une envie à l'égard des mondains [*Ant.* VI. 23, 35], des scrupules à l'égard de la vie pratique [*Ant.* VI. 46], une nostalgie de l'existence d'autrefois et des proches [*Pr.* 12], un refus de renoncer à eux [*Ant.* VI. 45] et le désir de leur rendre visite [*Ant.* VI. 43, 53].

La cellule est également un objet d'aversion [*Pr.* 12, *De Vit.* 4, *Ant.* VI. 26, 52], aversion corrélée au désir d'un autre lieu d'habitation [*Ant.* VI. 15], éventuellement sous des prétextes fallacieux, l'insalubrité de la cellule [*Ant.* VI. 26], la possibilité de trouver ailleurs ce dont on a besoin et d'être plus utile [*Ant.* VI. 33, *Pr.* 12¹⁷]. Par là, se trahit un souci pour soi, également manifesté par la préoccupation pour l'heure du repas [*De vit.* 4, *Pr.* 12, *OSp.* XIVa], la crainte des maladies [*Ant.* VI. 6, 26, 32, 36], et par un désir de facilité. Celui-ci s'exerce à la fois sur le plan physique, par un dégoût pour le travail manuel lié à la vocation et le désir d'un autre métier moins ingrat [*Ant.* VI. 1, *Pr.* 12], et sur le plan spirituel, par un désir de parvenir à la connaissance et à la vertu sans effort [*Ant.* VI. 3, 5, 8, 41].

L'acédie évagrienne contient des symptômes de l'ordre de la paresse [*Ad Eul.* 12], dégoût du travail manuel et somnolence [*Pr.* 12, *Ant.* VI. 28, *De Vit.* 4], négligence dans l'ascèse [*Ant.* VI. 29, *De Vit.* 4], manque de zèle dans les activités spirituelles [*De Vit.* 4, *OSp.* XIVb (6.16), *Ad Eul.* 8b, 9 et 28]. Mais ce relâchement peut se doubler d'un état d'agitation, alors proche de l'ennui, éprouvé dans la cellule [*Pr.* 12, *OSp.* XIVa] ou pour les activités spirituelles [*Ad Eul.* 9¹⁸, *OSp.* XIVa]. L'agitation, par laquelle l'acédie s'oppose à la tranquillité requise par la vie monastique, l'*hésychia* [*De Vit.* 4], est d'abord intellectuelle – un vagabondage des pensées vers d'autres lieux, d'autres temps [*Pr.* 12,

¹⁷ Autre prétexte en *Pr.* 12 : « plaire au seigneur n'est pas une affaire de lieu : partout, en effet, est-il dit, la divinité peut être adorée ».

¹⁸ En ce lieu, la dualité entre lassitude et agitation se voit dans la réticence à commencer à prier et la précipitation pour en finir.

Ant. VI. 57] –, et finalement, physique. La victoire de l'acédie se solde par la désertion de la cellule [*Pensées* 11, 35, *Pr.* 12, *OSp.* XIII (6.5)] ; alors le moine est livré à l'errance [*OSp.* XIII (6.8, 6.10, 6.13)], et à une hyperactivité [*OSp.* XIII¹⁹], éventuellement dissimulée sous une fausse serviabilité [*OSp.* XIII²⁰, *Ant.* VI. 33].

Sur un plan plus spirituel, l'acédie entraîne la stérilité morale [*OSp.* XIII (6.11)] et intellectuelle [*De Vit.* 4], par instabilité [*OSp.* XIII (6.3)] et obscurcissement de l'intellect [*Ant.* VI. 16, *Ad Eul.* 6, 9]. Un symptôme traditionnellement rattaché à l'acédie est en revanche absent des descriptions d'Évagre : l'inappétence spirituelle. L'extinction du désir spirituel semble davantage un dommage collatéral de la tristesse que de l'acédie, mentionnée en effet, dans le *De octo spiritibus malitiae*, au sein du chapitre consacré à la tristesse.

[*OSp.* XI] (5.5) A monk afflicted with sadness knows no spiritual pleasure (χαρὰν πνευματικὴν), nor can someone with a very high fever taste honey.²¹

[*OSp.* XI] (5.6) Le moine triste n'excite pas son intellect à la contemplation (οὐ κινήσει τὸν νοῦν εἰς θεωρίαν) ni n'élève une prière pure ; car la tristesse est une entrave à l'égard de tout bien (παντὸς γὰρ καλοῦ ἐμπόδιόν ἐστι λύπη). (5.7) Un lien au pied entrave la course, et la tristesse entrave la contemplation.²²

L'insensibilité spirituelle, par ailleurs, semble exister de manière autonome, comme conséquence de la tentation de vaine gloire ; l'acédie n'en est pas une cause, mais une suite possible [*Pensées* 11²³].

1.3 Remèdes et prescriptions

Le principal remède donné par Evagre est la persévérance [*OSp.* XIII (6.5, 6.9), XIVa (6.17), *De Vit.* 4, *Ad Mn.*, *Ad Eul.* 8a], vertu opposée à l'acédie

¹⁹ (6.12) « A sick person is not satisfied with a single type of food; the monk caught in acedia with a single type of work... ».

²⁰ (6.6) « A person afflicted with acedia proposes visiting the sick, but is fulfilling his own purpose » ; (6.7) « A monk given to acedia is quick to undertake a service, but considers his own satisfaction to be a precept ».

²¹ Trad. R. E. SINKEWICZ, *op. cit.*, p. 81 ; grec en PG 79. 1156C. Voir aussi *OSp.* XII (5.25), « sadness takes away the perception of the soul (ψυχῆς αἰσθησιν) » (SINKEWICZ, *op. cit.*, p. 83 ; grec en PG 79. 1157C).

²² Trad. dans BUNGE, *Akèdia*, *op. cit.*, p. 121 ; grec en PG 79. 1156C.

²³ « Quant au démon qui rend l'âme insensible (τὴν ψυχὴν ἀναίσθητεῖν) faut-il même en parler ? [...] Ce démon est amené par des pensées persistantes de vaine gloire ; [...] si l'un des anachorètes qui est tombé sur ce démon n'a pas conçu de pensées de fornication, ou n'a pas quitté sa maison sous l'effet de l'acédie... » (p. 188-191).

[*De Vit.* 1], répondant en effet au découragement. La persévérance entre également en jeu dans certaines prescriptions particulières concernant l'accomplissement des tâches [*OSp.* XIVb²⁴], ou la réactivation du zèle par la pensée de la mort [*Pr.* 29, *De Vit.* 4]. Une forme particulière de persévérance, sur laquelle Evagre insiste, est la garde de la cellule, associée à la fermeté devant les tentations, afin de rendre l'âme plus résistante [*Sent. Mn.* 55, *Pr.* 28, *OSp.* XIII (6.2)]. Le travail manuel est également un remède, et l'insistance de Jean Cassien à cet égard, à partir des épîtres de Paul, n'est pas sans fondements évagriens [*Bases* 8]. D'autres prescriptions répondent à des symptômes précis : contre l'endurcissement, les larmes [*Pr.* 27, *Sent. Vg.* 39, *Ad Mn.*, *Ant.* VI. 10], contre le découragement devant les afflictions, le rétablissement de la juste signification des souffrances [*De Vit.* 4, *Ant.* VI. 49, 51] ou la joie paisible [*Ad Eul.* 6]. On trouve enfin des mises en gardes contre certaines circonstances d'acédie [*Ad Eul.* 8b, *Pr.* 23²⁵], des conseils sur la manière de prier [*Ad Eul.* 9]. Parmi les remèdes spirituels peuvent être recensés la connaissance [*Pensées* 17], la grâce de l'Ange [*Or.* 75], la consolation par les paroles spirituelles [*OSp.* XIII (6.4), *Pr.* 27²⁶] – il s'agit d'ailleurs du sens de certaines citations scripturaires de l'*Antirrhétique* [*Ant.* VI. 11, 21, 23, 27, 42], la majorité étant des injonctions destinées à repousser les pensées tentatrices, une autre forme de remède, donc.

2 Quête de l'essence mondaine de l'ἀκηδία

Il peut sembler paradoxal de s'enquérir de l'essence générale et mondaine de l'acédie auprès d'une figure aussi déterminée que celle léguée par Evagre. Ce qui s'y donne à lire en première apparence est une spécificité, et

²⁴ (6.17) « ... the execution of all tasks with great attention and the fear of God » et (6.18) « Set a measure for yourself in every work and do not let up until you have completed it. Pray with understanding and intensity, and the spirit of acedia will flee from you ».

²⁵ En 8b : mise en garde contre l'acédie après la veille ; en *Pr.* 23 : mise en garde contre les pensées de colère et de fornication au moment de la prière, qui ouvrent la porte à l'acédie.

²⁶ Dans ce lieu, la proximité avec la tristesse est soulignée : le remède à l'acédie est la parole de David « Pourquoi es-tu triste, ô mon âme, et pourquoi me troubles-tu ? ».

même une radicalité intimement liée aux modalités érémitiques de la vocation chrétienne. Pour le dire autrement, l'ἀκηδία telle qu'elle est décrite par Évagre peut apparaître avec raison comme une tentation de solitaire. Pourtant, la possibilité de sa transposition peut être présupposée à partir d'Évagre lui-même, dans la mesure où celui-ci l'institue au sein d'une liste de huit *pensées génériques*, c'est-à-dire huit tentations – laissant pour le moment en suspens la question de savoir pourquoi les tentations évagriennes reçoivent la dénomination de *pensées*.

[Pr. 6] Huit sont en tout les pensées génériques (οἱ γενικώτατοι λογισμοὶ) qui comprennent toutes les pensées : la première est celle de la gourmandise (τῆς γαστριμαργίας), puis vient celle de la fornication (τῆς πορνείας), la troisième est celle de l'avarice (τῆς φιλαργυρίας), la quatrième celle de la tristesse (τῆς λύπης), la cinquième celle de la colère (τῆς ὀργῆς), la sixième celle de l'acédie (τῆς ἀκηδίας), la septième celle de la vaine gloire (τῆς κενοδοξίας), la huitième celle de l'orgueil (τῆς ὑπερηφανίας).

Ce statut de *générique* oppose une résistance immédiate à l'idée de l'acédie comme tentation ou expérience propre à l'anachorétisme²⁷ ; par là, les tentations sont en effet posées par Évagre comme *les plus générales*²⁸ – ou alors il faudrait supposer que cette généralité doit être comprise avec restriction, et non dans une extension aussi large que celle de la nature humaine, c'est-à-dire que ces tentations sont les sources de toutes les tentations particulières endurées *au désert*. Il est pourtant frappant qu'aucune autre des huit tentations ne semble exotique, attachée au désert ou restreinte à lui ; au reste, la possibilité d'une tentation propre au désert ne serait pas conforme au sens même du geste

²⁷ L'affirmation est fréquente chez Guillaumont. Voir *Traité pratique*, t. 2, *op. cit.*, commentaire au ch. 12, p. 521, « Aucun mot français ne peut traduire exactement le mot ἀκηδία, au sens où le prend Évagre : ennui, torpeur, paresse, dégoût, découragement, etc. peuvent être des composants de l'acédie, mais celle-ci est un état d'âme *sui generis*, lié à l'état de vie anachorétique » ; *Traité pratique*, t. 1, *op. cit.*, p. 86, « Le terme grec [...] désigne un état d'âme particulier, intimement lié, comme nous allons le voir, à l'état de vie anachorétique. » ; *Aux origines du monachisme chrétien*, *op. cit.*, ch. 12, p. 226, « L'acédie – nous sommes obligés, en français, de garder le mot grec, *akèdia*, car il est intraduisible, s'agissant d'une tentation qui est propre au solitaire. »

²⁸ Comme le note Guillaumont lui-même, en commentaire à Pr. 6 (*Traité pratique*, t. 2, *op. cit.*, p. 507), « *Génériques*, γενικώτατοι : terme utilisé par les stoïciens dans leur classification des passions [...]. Le mot signifie que ces pensées sont "les plus générales" et aussi qu'elles sont "génératrices d'autres". ».

érémétique. Un des sens de cet exil, conformément à l'exemple christique²⁹, est en effet d'affronter les tentations à nu, le désert étant le lieu de séjour privilégié des démons³⁰ – seul le mode d'affrontement des tentations est spécifique, non leur nature. Par ailleurs, l'affirmation des premiers héritiers monastiques n'était pas celle d'une appartenance exclusive de l'ἀκηδία au désert, mais simplement d'une vulnérabilité plus grande des ermites à cette tentation. Pour Cassien, ce n'est qu'une question de degré : « cet adversaire éprouve *surtout* les solitaires, attaque *plus souvent* et *plus durement* ceux qui demeurent dans le désert »³¹ ; Climaque est plus radical, considérant la vie cénobitique comme un obstacle à l'acédie, alors qu'elle tourmente constamment les ermites³².

Si l'on en croit l'institution de l'ἀκηδία comme tentation générique, parmi des tentations nullement propres aux ermites, la possibilité de sa transposition hors du désert a donc été inscrite par Évagre dans sa constitution même. La tâche est donc de saisir le fond de généralité qui la rendrait transposable. L'exigence qui pèse sur la lecture des manifestations de l'ἀκηδία est donc la discrimination entre ce qui relève de son essence générale et ce qui relève de son expression spécifiquement érémitique. La difficulté est qu'on ne dispose que

²⁹ Voir Mt 4, 1, « Alors Jésus fut conduit par l'Esprit au désert, pour être tenté par le diable. », Mc 1, 12-13, « Aussitôt l'Esprit pousse Jésus au désert. Durant quarante jours, au désert, il fut tenté par Satan. », et Lc 4, 1-2, « Jésus, rempli d'Esprit Saint, revint du Jourdain et il était dans le désert, conduit par l'Esprit, pendant quarante jours, et il était tenté par le diable. » (TOB).

Selon les mots d'Origène, « Toutes les tentations que les hommes devaient subir, le Seigneur les a subies le premier dans la chair qu'il avait assumée. » (*Homélie sur S. Luc, op. cit.*, 29, 3). Parmi les tentations du Christ, Origène compte précisément l'acédie (voir la citation du fragment 56 donnée précédemment, dans le prologue, en note 70, p. 32).

³⁰ Voir GUILLAUMONT, « La conception du désert chez les moines d'Égypte » (*RHR*, 1975, Vol. 188, N°1), p. 12, « Cette conception égyptienne du désert est parfaitement illustrée par la *Vie de saint Antoine* écrite par Athanase [...]. Le désert y apparaît comme l'habitat, par excellence, des démons, et c'est pourquoi l'ascèse, au désert, est présentée surtout comme une lutte contre les démons. » ; p. 15, « Le combat de l'ascète, au désert, contre le démon évoque irrésistiblement le récit de la tentation de Jésus, lequel repose précisément sur l'antique et réaliste conception du désert que j'ai analysée : c'est au désert que l'Esprit conduit Jésus "pour qu'il soit tenté par le diable" (Matthieu 4, 1), parce que c'est au désert que l'on peut rencontrer le diable et se mesurer avec lui. [...] [Le moine] aussi est un "athlète" qui va au désert pour affronter les démons, pour lutter avec eux, comme le dit Cassien, *aperto certamine ac manifesto conflictu*, "à front découvert et les yeux dans les yeux", comme traduit assez librement, mais heureusement, Dom Pichery. »

³¹ Voir aussi en *Conf. V. 9*, « La tristesse et l'acédie [...] sont connues pour tourmenter souvent et de la façon la plus cruelle les solitaires eux-mêmes, au milieu du désert et loin de toute société humaine. » (Jean CASSIEN, *Conférences*, t. 1, *op. cit.*, p. 327).

³² Voir *L'échelle sainte*, XIII. 4, *op. cit.*, p. 148, « Le monastère cénobitique est contraire à l'acédie. Mais celle-ci est la compagne perpétuelle de l'hésychaste. »

d'une seule figure, assez restreinte dans ses déterminations. Comment à partir de ce matériau parcimonieux et concret, discriminer proprement ce qui relève de la spécificité érémitique, pour rejoindre une généralité essentielle ? Une possibilité serait d'aborder l'ἁκηδία depuis la généralité de la tentation, pour dégager ensuite, au sein de cette généralité, le sens de la division en huit tentations génériques ; de là, il serait possible de rejoindre la différence spécifique de l'acédie, c'est-à-dire ce qui fait d'elle une espèce parmi huit. De la pensée évagrienne de la tentation, peuvent également être escomptés des éléments de discrimination entre son mode d'expression érémitique, monastique et mondain.

En procédant ainsi, à partir d'un plan large, pour resserrer progressivement la focalisation sur l'ἁκηδία, le risque est affaibli de se laisser hypnotiser par son idiosyncrasie, donc d'accentuer sa singularité, voire de l'élever au statut d'exception. Mais si la visée est de dégager l'essence mondaine, c'est-à-dire de restituer à l'acédie, de manière analogue aux autres tentations, son orientation première du côté du monde, à l'encontre de la tendance, solidifiée par la tradition, à la considérer primitivement sous le rapport du bien divin, une telle quête ne pourra se tenir qu'en filigrane du cheminement. Tant que l'orientation mondaine n'aura pas été rejointe comme le fond de la tentation évagrienne en général, il ne pourra être question de mettre au jour cette orientation ou *mondanité* constitutive sous sa forme spécifiquement acédiaste.

2.1 La tentation évagrienne

Si la question de l'ἁκηδία est abordée sous l'angle, plus large, de la tentation, ce thème entre lui-même dans un plan encore plus vaste, celui de la doctrine d'Évagre, avec ses principes et sa terminologie propre. Chaque fois que sera rencontré un point d'attache du motif de la tentation dans le dessin total, lui-même donné sous forme dispersée, parfois cryptique, dans l'ensemble des œuvres d'Évagre, le problème sera de savoir jusqu'où suivre ces ramifications. Il ne s'agit pas de se livrer à un exposé doctrinal, mais seulement de se donner une vue en perspective de la tentation au sein de la doctrine évagrienne.

2.1.1 Tentation en pensée

La tentation telle que la pense Évagre, fidèlement à l'enseignement des Pères du désert, est un phénomène d'irruption de pensées (λογισμοί, parfois νοήματα) dites mauvaises (πονηροί³³), impures (ἀκαθάρτοι³⁴), passionnées (ἐμπαθεῖς³⁵), ou encore démoniaques (δαμονιώδεις³⁶) – le qualificatif étant souvent omis.

[Pr. 74] La tentation du moine, c'est une pensée qui monte à travers la partie passionnée de l'âme (διὰ τοῦ παθητικοῦ μέρους τῆς ψυχῆς) et obscurcit l'intellect (τὸν νοῦν).

De l'affirmation même d'Évagre, le fait que la tentation advienne sur le mode de la pensée est une particularité érémitique, liée à la radicalité de l'ascèse au désert.

[Pr. 48] Avec les séculiers (τοῖς κοσμικοῖς) les démons luttent en utilisant de préférence les objets (διὰ τῶν πραγμάτων). Mais avec les moines (τοῖς μοναχοῖς³⁷), c'est le plus souvent en utilisant les pensées ; les objets, en effet, leur font défaut à cause de leur solitude.

La différence entre séculiers et moines se situe au niveau du support de la tentation, objets sensibles ou représentations, ou pour le dire autrement, un premier élément de spécification proprement érémitique de la tentation est ici donné : son mode mental. À cet égard, la tentation érémitique est seconde, au sens où les pensées ne sont qu'un mode d'apparition dérivé des objets sensibles ; Évagre souscrit en effet à une théorie traditionnelle des représentations

³³ *Pensées* 7.2;3;18, 13.17, 31.9, 33.6, 37.16 (le deuxième chiffre indique la ligne dans le texte grec) ; *Ad Eul.* 32 (PG 79. 1136C), *Ad Mn.* (PG 79. 1237C). Le qualificatif apparaît rattaché à la tentation de colère en *Pensées* 13.17 et 37.16, et *Ad Eul.* 21 (PG 79. 1121B).

³⁴ *Pensées* 6.11, 19.47, 20.1, 22.1, 24.6;24, 25.51, 30.1, 36.1, App. 1.4, App. 2.5 ; *Ad Eul.* 33 (PG 79. 1137C) ; *Sk.* 49 et 60 (MUYLDERMANS, *Muséon* 44, p. 378 et 380). On trouve aussi αἰσχροί (honteuses), plutôt pour *porneia* et *gastrimargia* (*Pensées* 16.6, 22.7 ; *OSp.* II (PG 79. 1145C). Voir aussi *Pr.* 76, αἰσchrὰς... φαντασίας et *Pensées* 27.21, ταῖς αἰσchrαῖς φαντασίαις, « imaginations honteuses ».

³⁵ *Pensées* 28.29;30, 35.19 ; *Sk.* 9 (MUYLDERMANS, *Muséon* 44, p. 375). Voir aussi νόημα ἐμπαθές en *Or.* 4 (PG 79. 1168D), 53 (PG 79. 1177C), 54 (PG 79. 1177D) et 71 (PG 79. 1181D) ; *Sk.* 7 (MUYLDERMANS, *ibid.*, p. 374).

³⁶ *Pensées* 2.1, 3.6, 8.14, 25.52, 31.1;7, 42.1 ; *Sk.* 13, 24 (MUYLDERMANS, *ibid.*, p. 375 et 377).

³⁷ À l'origine le terme désignait aussi bien les ermites que les moines vivant en communauté.

comme copies³⁸. « Toutes les pensées démoniaques, écrit-il, introduisent dans l'âme des représentations d'objets sensibles (νοήματα... αίσθητῶν πραγμάτων) » [*Pensées* 2, p. 154-155]. Pour expliquer la possibilité de pécher en pensée, Évagre apporte un raffinement à la théorie : dans l'intellect se forme une image du corps lui-même, par lequel l'intellect peut interagir intérieurement avec les représentations sensibles.

[*Pensées* 25] Sans formes de cette sorte, l'intellect ne ferait rien, puisqu'il est à la fois incorporel et privé de tout mouvement semblable. [...] il ne peut s'approcher d'un objet sensible sans représentations de cette sorte. (p. 242-243)

[...] l'intellect va, au moment des tentations, quand le démon se présentera, s'emparer de la figure de son propre corps (τοῦ σώματος τοῦ ἰδίου τὸ σχῆμα). [...] La pensée démoniaque est en effet une image de l'homme sensible constituée intérieurement (εἰκὼν τοῦ αἰσθητοῦ ἀνθρώπου συνισταμένη κατὰ διάνοιαν), image inachevée, avec laquelle l'intellect qui est entraîné par les passions (ὁ νοῦς κινούμενος ἐμπαθῶς) parle ou agit en secret, de façon impie, en s'adressant aux simulacres qu'il forme successivement. (p. 244-245)

Le processus de tentation en pensée, mode spécifiquement érémitique de son occurrence, est la projection analogique, sur le plan mental, du processus de tentation par les objets. À cela répond l'idée que l'anachorétisme affronte à nu, c'est-à-dire sans médiation sensible, les tentations susceptibles d'affecter tout homme. La difficulté particulière du combat érémitique, aux yeux d'Évagre, réside dans l'immédiateté du rapport entre l'intellect et ses représentations.

[*Pr.* 34] Plus difficile que la guerre matérielle (τοῦ... ἐνύλου πολέμου) est l'immatérielle (ἄϋλος).

[*Pr.* 48] Autant il est plus facile de pécher intérieurement qu'en action, autant la guerre intérieure (ὁ κατὰ διάνοιαν πόλεμος) est plus difficile que celle qui se fait par les objets. Car l'intellect est une chose aisée à mouvoir, et malaisée à retenir sur la pente des imaginations interdites (πρὸς τὰς ἀνόμους φαντασίας).

³⁸ Voir par exemple *Pensées* 25, « Il faut commencer par dire comment l'intellect (ὁ νοῦς) par nature reçoit les représentations de tous les objets sensibles et une empreinte conforme à eux (τυποῦσθαι κατ' αὐτὰ) par l'intermédiaire de l'instrument qu'est notre corps. Quelle que soit la forme (ἡ μορφή) de l'objet, telle sera nécessairement aussi l'image (τὴν εἰκόνα) que reçoit l'intellect ; de là vient que les représentations des objets sont appelées des copies (ὁμιώματα), puisqu'elles conservent la même forme qu'eux. » (p. 240-241).

2.1.2 Fond passionnel des tentations

La référence première aux objets sensibles confirme déjà l'orientation mondaine comme fond des tentations ; à cela s'ajoute la modalité proprement tentatrice du rapport aux objets : la passion – d'où la définition de la pensée tentatrice comme une *représentation passionnée d'un objet sensible*³⁹. Le mal qui réside dans les représentations tentatrices ne vient pas de leur caractère sensible, mais de leur caractère passionné.

[Disc. 165] Le mal, ce n'est ni l'intellect ni l'objet (οὐδὲ τὸ πρᾶγμα) ni la représentation de l'objet (οὐδὲ τὸ νόημα τοῦ πράγματος), mais la passion liée à la représentation (τὸ πάθος τὸ συνεζευγμένον τῷ νοήματι). (p. 236-237)

Les pensées mauvaises tiennent leur origine et leur efficacité dans les passions (τὰ πάθη) qui résident dans l'âme.

[Pensées 22] Toutes les pensées impures qui persistent en nous à cause des passions (διὰ τὰ πάθη) font descendre l'intellect « à la ruine et à la perte ». Car de même que la représentation du pain persiste chez l'affamé à cause de la faim et que la représentation de l'eau persiste chez l'assoiffé à cause de la soif, de même les représentations des richesses et des biens persistent à cause de la cupidité, et les représentations des nourritures et des pensées honteuses qu'engendrent les nourritures persistent à cause des passions (διὰ τὰ πάθη). (p. 230-231)

Au sein de la tentation, l'immédiateté entre la pensée et l'élément passionnel est complète, comme en témoigne l'expression de *pensées passionnées* et l'interchangeabilité des deux termes dans la langue évagrienne⁴⁰. Les pensées tentatrices sont donc rapportées à une passion précise, qu'elles soulèvent ou dont elles proviennent⁴¹ – l'ordre de causalité n'est pas clair pour Evagre.

[Pr. 37] Est-ce la représentation (ἡ ἐννοια) qui déclenche les passions, ou les passions qui déclenchent les représentations ? Cela demande réflexion. Certains en effet sont pour la première opinion, certains pour la seconde.

³⁹ Voir Sk. 7, « *A blameworthy kiss is an impassioned mental representation of a sensible object* (νόημα ἐμπαθὲς πράγματος αἰσθητοῦ) » (Trad. SINKIEWICZ, *op. cit.*, p. 211 ; grec : MUYLDERMANS, *op. cit.*, p. 374).

⁴⁰ Voir par exemple Pensées 23, « Qu'aucun anachorète n'embrasse la vie anachorétique avec de la colère, de l'orgueil ou de la tristesse ni ne fuie ses frères en étant tourmenté *par de telles pensées*. Car il se produit même des accès de folies sous le coup *de telles passions*... » (p. 233).

⁴¹ Voir par exemple Pensées 34, « Quand *les pensées d'une certaine passion* ont été rares pendant une longue période et que soudain cette passion bouillonne et se met en mouvement... » (p. 271).

Si les représentations sensibles ne sont pas nécessairement passionnées⁴², donc mauvaises, les représentations passionnées, en revanche, ont nécessairement un contenu ou une référence sensible, dans la mesure où la genèse des passions prend son origine dans la sensation.

[Pr. 4] ... ce qui n'a pas part à la sensation (τὸ... αἰσθήσεως ἄμοιρον) est exempt aussi de passion (πάθους ἐλεύθερον).

[Pr. 38] C'est par les sensations (ὑπὸ τῶν αἰσθήσεων) que les passions sont naturellement déclenchées.

La tentation érémitique répète donc en pensée un rapport passionné initialement engendré par la rencontre passionnée d'un objet.

[Pr. 34] Si nous avons d'une chose des souvenirs passionnés (τὰς μνήμας... ἐμπαθεῖς), c'est que nous en avons accueilli auparavant les objets (τὰ πράγματα) avec passion (μετὰ πάθους), et, inversement, tous les objets que nous accueillons avec passion, nous en aurons aussi des souvenirs passionnés.

La passion, au sens où l'entend Évagre, est un mouvement de ce qu'il appelle la *partie passionnée de l'âme* (τὸ παθητικὸν μέρος τῆς ψυχῆς⁴³), qualifiée aussi d'*irrationnelle* (ἄλογον⁴⁴), par opposition à la *partie rationnelle* (τὸ λογιστικὸν μέρος)⁴⁵, correspondant à *l'intellect* (ὁ νοῦς). La partie rationnelle, quant à elle, comprend une subdivision entre *partie irascible* (τὸ θυμικὸν μέρος ou simplement ὁ θυμός) et *partie concupiscible* (τὸ ἐπιθυμητικὸν μέρος ou ἡ ἐπιθυμία) – ce qui donne une tripartition platonicienne, qu'Évagre tient probablement de ses maîtres cappadociens⁴⁶. Les pensées tentatrices sont donc des représentations d'objets sensibles qui affectent la partie passionnée de l'âme⁴⁷,

⁴² Non seulement la possibilité de telles pensées est envisagée par Évagre, mais elle est le but visé par l'ascèse érémitique : que les représentations sensibles deviennent neutres.

⁴³ Voir par exemple en Pr. 84, τοῦ παθητικοῦ μέρους... τῆς ψυχῆς.

⁴⁴ Voir Pr. 66, τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς.

⁴⁵ Sur l'opposition partie rationnelle/partie passionnée, voir par exemple Pr. 84, « ceux qui s'attaquent à la partie passionnée de l'âme (τοῦ παθητικοῦ μέρους... τῆς ψυχῆς)... ceux qui harcèlent la partie rationnelle (τῷ λογιστικῷ)... ».

⁴⁶ Voir Pr. 89, « Étant donné que l'âme raisonnable (τῆς λογικῆς ψυχῆς) est tripartite, selon notre sage maître... dans la partie rationnelle (ἐν τῷ λογιστικῷ μέρει)... dans la partie concupiscible (ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ)... dans la partie irascible (ἐν τῷ θυμικῷ)... ». Le maître en question, d'après Guillaumont, est Grégoire de Nazianze (voir *Traité pratique*, t. 2, op. cit., p. 683).

⁴⁷ Il semble exister des tentations intellectuelles ; voir KG I. 25, « Ceux qui par les tentations veulent nous "cribler", ou bien questionnent la partie intelligente de l'âme, ou bien s'efforcent de saisir la partie passible qui est en elle, ou bien le corps ou les alentours du corps. » (S2).

c'est-à-dire qui s'accompagnent de passion. La définition complète de la tentation en pensée est donc celle d'une reproduction, sur le mode de l'image mentale, de la fréquentation illicite des objets.

[Sk. 13] A demonic thought is the image of the sensible man, which is constituted in the intellect, in consort with which the mind, when moved passionately, says or does something unlawfully in secret and with respect to the image that has in turn crept in.⁴⁸

Le mal, dans la passion, réside dans le caractère *contre nature* (παρὰ φύσιν) de l'orientation qu'elle contient vers le sensible.

[Pensées 2] Je ne veux pas dire que tous les souvenirs de tels objets [*i.e.* les objets sensibles] viennent des démons – car l'intellect lui-même, lorsqu'il est mû par l'homme, a la faculté naturelle de rappeler les images de ce qui existe –, mais seulement ceux qui, parmi les souvenirs, entraînent contre leur nature (παρὰ φύσιν) la partie irascible ou la concupiscible (θυμὸν ἢ ἐπιθυμίαν). (p. 155-157)

[Sk. Suppl. 2] La pensée démoniaque est une représentation d'objet sensible (νόημα πράγματος αἰσθητοῦ) entraînant dans un mouvement contre nature la partie irascible ou la concupiscible.⁴⁹

Le problème n'est donc pas que la partie irrationnelle soit sollicitée, mais qu'elle le soit sur un mode non conforme à la nature, c'est-à-dire à la raison⁵⁰ : il y a pour Évagre un fonctionnement *conforme à la nature* (κατὰ φύσιν) de la part irrationnelle de l'âme, c'est-à-dire vertueux.

[Pr. 86] L'âme raisonnable (ψυχὴ λογικὴ) agit selon la nature (κατὰ φύσιν) quand sa partie concupiscible (τὸ ἐπιθυμητικὸν μέρος) tend à la vertu, quand sa partie irascible (τὸ θυμικὸν) lutte pour elle, et que sa partie rationnelle (τὸ λογιστικὸν) perçoit la contemplation des êtres.

⁴⁸ Trad. SINKIEWICZ, *op. cit.*, p. 212.

⁴⁹ Traduction GÉHIN-GUILLAUMONT, *Sur les pensées* 2, note 1, p. 154-155.

⁵⁰ Voir Pr. 89, « ... les objets qui déclenchent en nous des imaginations contraires à la raison (φαντασίας ἀλόγους)... » (p. 686-687), ou encore Or. 47, « [le démon] l'excite à quelque plaisir déraisonnable (ἡδονήν... ἄλογον) » (trad. Hausherr, grec en PG 79. 1177A), Disc. 36, « Dieu nous a confié les objets et nous demande d'en faire un usage raisonnable (εὐλογον). C'est donc à la suite d'un usage contraire à la raison (παρὰ τὴν ἄλογον) que nous faisons exister la malice. La malice n'existe donc pas naturellement, mais du fait de l'usage. » (p. 142-143), Disc. 99, « La vertu consiste à faire un usage raisonnable et conforme à la nature (εὐλόγως καὶ κατὰ φύσιν) des choses indifférentes données par Dieu, la malice à en faire un usage contraire à la nature. » (p. 190-191). L'influence stoïcienne est sensible dans cette coïncidence entre conformité à la raison, conformité à la nature et vertu – de même qu'elle l'est dans l'accent placé sur les passions et leur caractère irrationnel.

Chaque partie de l'âme possède une double capacité au bien et au mal, à la vertu et au vice, et le mal se trouve dans l'usage.

[KG I. 84] Au *nous* la science et l'ignorance sont unies, l'*épithumia* est susceptible de la chasteté et de la luxure, et au *thumos* ont coutume d'arriver l'amour et la haine. (S2)

[KG III. 59] Si toute la malice est engendrée par l'intelligence, par le *thumos* et par l'*épithumia*, et que de ces puissances il nous soit possible d'user bien ou mal, il est évident, donc, que c'est par l'usage contre nature de ces parties que les maux nous arrivent. (S2)⁵¹

L'orientation contre nature de cet usage résulte d'un choix sous-jacent, qui est le sens même du péché.

[Disc. 118] Mais ni les représentations ni les objets ne sont le mal, évidemment, mais c'est le mouvement du libre arbitre vers le pire (ἡ κίνησις τοῦ αὐτεξουσίου ἢ πρὸς τὰ χείρονα). (p. 204-205)

[Pensées 19] Il s'ensuit donc que [la] cause du péché [est] un plaisir ennemi de l'homme (ἡδονή τις μισάνθρωπος), engendré par le libre arbitre (ἐκ τοῦ αὐτεξουσίου τικτομένη), qui contraint l'intellect à faire un mauvais usage des créatures de Dieu. (p. 218-219)

Le fond général des tentations évagriennes se trouve dans la *passion*, pensée comme péché. Ses traits essentiels sont l'orientation vers le sensible et l'usage de ce dernier en vue du *plaisir*.

2.1.3 Point de fuite de la doctrine ascétique : de l'impassibilité au lieu de Dieu

Les passions répondent à un fonctionnement dévoyé ou contre nature de l'âme, c'est-à-dire contraire à la raison. L'âme est dite raisonnable par Évagre, signifiant par là qu'elle agit conformément à sa nature quand elle se tient sous le commandement de la partie rationnelle. Pour restituer l'âme à son état naturel, conforme à la création, c'est-à-dire raisonnable, une guérison est nécessaire, qui

⁵¹ Voir aussi Disc. 96, « ... quand il s'agit de l'irascibilité, de la concupiscence et de toutes les autres (facultés), ce n'est pas le donateur qui est responsable, mais nous autres, qui en faisons un usage contre nature (παρὰ φύσιν), car l'irascibilité nous a été donnée pour nous mettre en colère contre les démons, la concupiscence pour aimer la vertu et la vérité, la partie rationnelle pour réfléchir à ces questions et discerner le bien du mal. » (p. 187-189).

Pour la possibilité de pensées sensibles mais non passionnées, du point de vue de l'opposition naturel/contre-nature, voir Sk. 56, « *Among thoughts, some are contrary to nature, others are according to nature. Those deriving from concupiscibility and irascibility are contrary to nature; those from father or mother or wife and children are according to nature.* » (SINKEWICZ, *op. cit.*, p. 216).

opère par établissement des vertus, expressions de l'usage conforme à la nature de l'âme, dans chacune de ses parties.

[Pr. 89] ... quand la vertu est dans la partie rationnelle elle s'appelle prudence, intelligence et sagesse (φρόνησις καὶ σύνεσις καὶ σοφία) ; quand elle est dans la partie concupiscible, elle s'appelle continence, charité et abstinence (σωφροσύνη καὶ ἀγάπη καὶ ἐγκράτεια) ; quand elle est dans l'irascible, courage et persévérance (ἀνδρεία καὶ ὑπομονή) ; et dans l'âme entière, justice (δικαιοσύνη). Le rôle de la prudence est de diriger les opérations contre les puissances adverses, protégeant les vertus, faisant front contre les vices, réglant ce qui contribue à nous faire atteindre notre but ; celui de la sagesse est de contempler les raisons des corps et des incorporels. Le rôle de la continence est de regarder de façon impassible les objets qui déclenchent en nous des imaginations contraires à la raison ; celui de la charité est de se comporter à l'égard de toute image de Dieu à peu près de la même manière qu'à l'égard du Modèle, quand bien même les démons chercheraient à la souiller ; celui de l'abstinence est de rejeter avec joie tous les plaisirs de la bouche ; ne pas craindre les ennemis et tenir ferme, vaillamment, devant les dangers, c'est le fait de la persévérance et du courage. Quant à la justice, son rôle est de réaliser une sorte d'accord et d'harmonie entre les parties de l'âme.

Les vertus sont à la fois le moyen de la guérison et l'état sain de l'âme, ou le moyen de la purification et ce qui maintient dans l'état de pureté.

[KG III. 35] Le *nous*, c'est la science qui le guérit ; le *thumos*, c'est l'amour ; et l'*épithumia*, c'est la chasteté. (S1)

[Pr. 85] Rien de ce qui purifie le corps ne reste avec eux après qu'ils ont été purifiés, mais les vertus tout ensemble purifient l'âme et demeurent auprès d'elle après sa purification.

L'état vertueux coïncide avec un retournement de l'âme vers Dieu, sens le plus haut de la charité, quand elle s'exerce à l'égard du modèle lui-même, et secondairement seulement à l'égard des images.

[KG I. 86] L'amour est l'état excellent de l'âme raisonnable, qui dans celui-ci ne peut aimer rien qui soit d'entre les choses corruptibles plus que la science de Dieu. (S2)

La charité a donc un sens subordonné à la nature originellement intellectuelle du rapport à Dieu. On touche ici à l'orientation proprement origéniste de la théologie d'Évagre, peu orthodoxe aux yeux de la postérité. L'état originaire, créé, est reconstitué dans toute sa clarté par Guillaumont, à partir des très cryptiques *Kephalaia gnostica*, le plus suspect des ouvrages évagriens.

Au commencement existait une hénade formée par l'ensemble des êtres raisonnables (λογικοί). Intellects (νόες) purs, ils avaient été créés, égaux entre eux,

pour connaître Dieu, l'intelligible par excellence – c'est-à-dire en vue de la science essentielle ou Verbe –, et pour être unis à Dieu, Trinité non numérique, mais aussi Unité ou Monade⁵². Par suite d'une négligence des intellects qui se sont relâchés dans leur contemplation de la science essentielle, il s'est produit une rupture de la hénade primitive : ce fut le « mouvement » (κίνησις), ou plus exactement le « mouvement premier », par lequel l'intellect se détourna de l'Unité et qui eut pour effet, non seulement de faire cesser l'union de l'intellect avec l'Unité et par là de lui faire perdre la science essentielle, mais aussi de briser l'union des intellects entre eux et d'introduire parmi eux la distinction. En effet, les intellects ont connu un sort différent selon leur degré de déchéance, degré correspondant à une plus ou moins grande ignorance vis-à-vis de Dieu.

(A. GUILLAUMONT. *Les « Képhalaia Gnostica » d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*. Paris : Seuil, 1962, p. 37-38)

À la suite de ce relâchement, les intellects ont subi une déchéance ; celle-ci a donné lieu à une seconde création, celle des corps et des mondes.

Ces intellects déchus de l'Unité sont devenus des « âmes » (ψυχαί). Cependant, dans leur déchéance, les intellects n'ont pas été abandonnés à eux-mêmes, car l'Unité est un Dieu miséricordieux et provident. Une nouvelle création, celle des « êtres seconds » ou matériels, distincte de celle des *logikoi*, « êtres premiers », purement spirituels, est survenue, qui a eu pour but de joindre chaque intellect déchu à un corps et de l'établir dans un monde qui fussent en rapport avec son degré de chute. Ainsi, ont été créés les corps des anges, ceux des hommes et ceux des démons [...]. Cette union des intellects déchus à un corps matériel a été consécutive à un jugement – le « jugement premier » – [...]; mais elle vise moins à leur châtiment qu'à leur libération : le corps et le monde qui lui correspondent doivent être, en effet, pour l'intellect déchu un instrument de salut.

(GUILLAUMONT, *op. cit.*, p. 38)

Outre cette seconde création, le caractère non-orthodoxe de la théologie évagrienne réside dans le statut du Christ, lui-même un intellect, mais le seul qui ne se soit pas détourné de la science essentielle et soit resté dans l'Unité. Il est l'auteur de la seconde création et du jugement premier⁵³.

De même que le monde sensible, la partie irrationnelle de l'âme a donc son origine dans la seconde création, c'est-à-dire qu'elle résulte de l'union de l'intellect déchu à un corps. Le choix sous-jacent au péché se situe dans le prolongement de l'acte qui a originairement signé la déchéance des intellects, le relâchement dans la contemplation de Dieu, auquel s'ajoute une seconde faute, l'aliénation du *nous* dans le sensible.

⁵² L'état originaire est évoqué en *KG* I. 65, « ... dans l'Unité [...] c'est une paix indicible et il n'y a que des *noes* nus qui toujours se rassasient de son insatiabilité. » (S2). Comme le souligne Guillaumont, « Son "insatiabilité" [...] doit évidemment s'entendre au sens objectif : le fait que l'on ne puisse se rassasier d'elle » (*Un philosophe au désert*, *op. cit.*, note 4, p. 401).

⁵³ Sur ce point, voir GUILLAUMONT, *Les « Képhalaia Gnostica » d'Évagre le Pontique...*, *op. cit.*, p. 39.

[KG III. 55] Au début le *nous* raisonnable avait comme docteur la révélation de l'Esprit ; mais il s'est détourné et il est devenu le disciple des sens. (S1)

Le corps et le monde auxquels l'âme raisonnable est assignée doivent être les instruments d'une remontée jusqu'à la science essentielle, état d'union de l'intellect à Dieu, par l'ascension à travers des états de plus en plus hauts de contemplation⁵⁴. Mais cette ascension n'est possible, dans le monde, que si l'intellect est libéré de l'état d'aliénation où il se trouve, et dont le sens est double : l'ignorance, conséquence de sa déchéance de l'Unité, et l'asservissement passionnel au sensible, à cause de la domination de la partie irrationnelle de l'âme, attachée aux objets. La libération s'accomplit donc sous deux opérations, diminution de l'ignorance et libération des passions. L'état libéré des passions, qui correspond à l'état sain de l'âme, est appelé par Évagre ἀπάθεια, impassibilité – terme d'origine stoïcienne, assez controversé en Occident⁵⁵.

[Pr. 2] Le royaume des cieux est l'impassibilité de l'âme (ἀπάθεια ψυχῆς), accompagnée de la science vraie des êtres (μετὰ γνώσεως τῶν ὄντων ἀληθοῦς).

[Pr. 56] Et nous disons que, si l'impassibilité (τὴν... ἀπάθειαν) est la santé de l'âme (ὕγιαν... ψυχῆς), sa nourriture est la science (τροφὴν... τὴν γνῶσιν)...

⁵⁴ En dernier ressort, selon l'eschatologie évagrienne, tous les êtres raisonnables (*logikoi*) accompliront l'ascension jusqu'à l'état le plus élevé, c'est-à-dire l'état angélique – y compris les démons ; alors sera établi le règne du Christ. Ce règne prendra ensuite fin, les corps et les mondes seront abolis et les êtres raisonnables seront réintégrés, au même titre que le Christ, à l'Unité (voir GUILLAUMONT, *loc. cit.*).

⁵⁵ Voir G. BARDY, « Apathéia », in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Histoire et doctrine*, Vol. 1 (Paris : Beauchesne, 1937), ou encore ÉVAGRE, *Traité pratique*, t. 1, *op. cit.*, p. 98-112. L'impassibilité est le point de la doctrine évagrienne sur lequel porte la critique de Jérôme de Stridon, opposé à l'affirmation qu'il est possible à l'homme de se libérer entièrement des passions et d'atteindre l'impeccabilité. Voir la *Lettre à Ctésiphon* : « Peut-il y avoir témérité plus grande que de revendiquer pour soi, je ne dirai pas : la ressemblance, mais l'égalité avec Dieu, et de renfermer dans une courte maxime les poisons de tous les hérétiques, qui découlent, comme de leur source, des philosophes, surtout de Pythagore et de Zénon, le chef des Stoïciens. Ceux-ci, en effet, à propos de ce que les Grecs appellent πάθη, et que nous pouvons nommer perturbations, [...] affirment qu'elles peuvent être extirpées des âmes et qu'on peut empêcher absolument l'existence chez l'homme de la moindre fibre ou racine des vices, par la méditation et l'exercice assidu des vertus. » (SAINT JÉRÔME, *Correspondance*, t. 8. Paris : Les Belles Lettres, 2003. Lettre 133, *À Ctésiphon*, § 1, p. 48-49). « Qu'ils aient honte de leurs chefs et de leurs compagnons qui disent que l'homme peut être sans péché, s'il le veut... » (*ibid.*, § 3, p. 51) « Évagre du Pont, originaire d'Ibora, [...] a édité un livre et des maximes περὶ ἀπαθείας, que nous pouvons nommer impassibilité ou imperturbabilité, quand l'âme n'est émue par aucune pensée ni aucun défaut et qui – pour simplifier le langage – est ou une pierre ou un Dieu. » (*ibid.*, § 3, p. 53).

L'horizon intellectualiste de l'ascétisme évagrien est ce qui donne à la condamnation des passions une coloration elle-même intellectuelle : l'aliénation concerne le *nous* – lui-même qualifié d'*impur* ou *passionné*⁵⁶ –, enchaîné aux images sensibles, encombré par elles et contraint à s'y attarder – la détermination temporelle apparaît constamment –, donc rendu impropre à la science.

[Sk. 36] The impure intellect is one that dallies (ἐγχρονίζων) among sensible objects with blameworthy passion (μετὰ πάθους ψεκτοῦ)⁵⁷.

[Pensées 22] Toutes les pensées impures qui persistent (χρονίζοντες) en nous à cause des passions font descendre l'intellect « à la ruine et à la perdition ». (p. 230-231)
[...] les représentations d'objets sensibles, quand elles persistent (τὰ νοήματα... χρονίζοντα), détruisent la science... (p. 232-233)

[In Ps. 145. 8] Ce ne sont ni les choses (τὰ πράγματα), ni leurs représentations qui enchaînent l'intellect, mais leurs représentations passionnées (τὰ ἐμπαθῆ τῶν πραγμάτων νοήματα) [...]. Ce sont bien plutôt la fornication et la cupidité qui enchaînent l'intellect (δεσμοῦσι τὸν νοῦν) en obligeant les représentations des objets à s'attarder dans le cœur (χρονίζειν τὰ νοήματα τῶν πραγμάτων ἐν καρδίᾳ)⁵⁸.
Car les objets accaparent l'intellect par les représentations passionnées (διὰ τῶν ἐμπαθεί νοημάτων) [...]. C'est pourquoi le « médecin des âmes » n'abolit pas les choses : il est leur créateur ; pas plus qu'il ne contraint l'intellect à ne pas les connaître : lui-même l'a justement créé pour qu'il les connaisse. Mais par l'enseignement spirituel et les commandements, il libère l'intellect de ses chaînes en anéantissant les passions...⁵⁹

De là, vient la nécessité de purifier l'intellect : il ne peut y avoir de connaissance sans impassibilité – les lieux à ce sujet sont nombreux.

[Pr. 61] L'intellect ne pourra avancer, ni accomplir cette belle émigration et arriver dans la région des incorporels (τῶν ἀσωμάτων), s'il n'a pas corrigé l'intérieur. Car le trouble domestique le fait habituellement retourner à ce dont il était sorti.

[Pensées 26] En effet, l'intellect divague quand il est passionné (Κυκλεύει γὰρ ὁ νοῦς ἐμπαθῆς) et il devient difficile à retenir quand il visite les matières productrices de plaisirs. Mais il cesse d'errer quand il est devenu impassible et qu'il rencontre les incorporels qui combleront ses désirs spirituels. (p. 246-247)⁶⁰

⁵⁶ Voir *Pensées* 26.13, ὁ νοῦς ἐμπαθῆς et Sk. 36, Νοῦς ἀκάθαρτός (MUYLDERMANS, *Muséon* 44, p. 376).

⁵⁷ SINKIEWICZ, *op. cit.*, p. 87 ; grec : MUYLDERMANS, *op. cit.*, p. 376.

⁵⁸ Trad. dans BUNGE, *Traité pratique*, *op. cit.*, commentaire au ch. 37, p. 144-145 ; grec en PG 12. 1676.

⁵⁹ Trad. dans BUNGE, *ibid.* ; grec en *Analecta sacra*, éd. Pitra, t. 3, p. 357.

⁶⁰ Correspondance avec KG I. 85, « Le *nous* vagabonde, quand il devient passible, et il est incoercible quand il réalise les matières constitutives de ses désirs. Mais il s'abstient de

La guérison de l'âme comporte dès lors deux temps, dont le second est conditionné au premier : d'abord la pratique (ἡ πρακτική), ou « méthode spirituelle qui purifie la partie passionnée de l'âme » (μέθοδος πνευματική τὸ παθητικὸν μέρος τῆς ψυχῆς ἐκκαθαίρουσα, *Pr.* 78), ensuite, la progression gnostique (ἡ γνωστική)⁶¹, démarche d'acquisition de la science (ἡ γνῶσις). La pratique travaille à établir l'impassibilité, condition de l'accès à la connaissance et de l'élévation en elle⁶² ; mais son terme véritable est, dans le prolongement de l'impassibilité, la charité⁶³ – appelée par Évagre *porte de la science* (θύρα γνώσεως, *Pr.*, prologue 8). Mais il n'y a pas, entre vie pratique et vie gnostique, un rapport de succession, comme si la fin de la première coïncidait avec l'entrée dans la seconde. Les deux phases se chevauchent dans une certaine mesure : l'atteinte d'un certain degré d'impassibilité permet déjà l'entrée dans le régime de la connaissance, même si celle-ci ne peut être portée à son ultime degré que si l'impassibilité est parfaite, c'est-à-dire si la pratique est menée à son terme. Inversement, l'entrée dans la *gnostikè* permet de parachever la *praktikè*, dans la mesure où la connaissance accroît l'efficacité de la lutte contre les passions.

l'égarement lorsqu'il est devenu impassible et qu'il est arrivé dans la compagnie de ceux qui sont incorporels, lesquels comblent tous ses désirs spirituels. » (S2).

Pour d'autres lieux, voir *Or.* 71, « On ne saurait courir, ligoté ; ni l'intelligence ne saurait, assujettie aux passions (νοῦς πάθει δουλεύων), voir le lieu de l'oraison spirituelle (προσευχῆς πνευματικῆς τόπον) ; car elle est tiraillée ça et là par l'effet de la pensée passionnée et ne peut se tenir inflexible. » ; *KG* V. 15, « Le *nous*, quand il s'est dépouillé des passions, brille tout entier comme la lumière et il devient un voyant éclairé de toutes les œuvres de Dieu. » (S1) ; *KG* V. 66, « Le *nous* ne peut pas participer à la science spirituelle, avant que ne soit venue à la santé la partie passible de l'âme. » (S1).

⁶¹ Sur les origines du doublet *pratique/gnostique*, voir *Gn.*, introduction, p. 24-25 ; son origine est apparemment platonicienne (voir *Politique*, 258e-259a). Occurrences du doublet dans Évagre : *Gn.* 1 ; *Ad Eul.* 15 (ὁ τῇ πρακτικῇ τὴν γνωστικὴν συζεύξας, PG 79. 1112D ; ἡ γὰρ γνωστικὴ/ἡ δὲ πρακτικὴ, PG 79. 1112D-1113A) et 16 (ἐὰν γὰρ τὸ πρακτικὸν τῆς γνωστικῆς ἀποζευχθῇ, PG 79. 1113B). On le retrouve aussi sous forme adjectivale ; voir par exemple *Sk.* 15 (Ἄντροπος... πρακτικός), 16 (Νοῦς... πρακτικός)/*Or.* 72 (γνωστικός ἀνὴρ) ; *Ad Eul.* 24 (ἐκ πρακτικῆς ἐκδημίας, καὶ γνωστικῆς ἐνδημίας, PG 79. 1125B), *Pr.*, prologue 9 (Περὶ δὲ τοῦ βίου τοῦ τε πρακτικοῦ καὶ τοῦ γνωστικοῦ). D'où une forme substantivée désignant celui qui s'y livre, le pratique/le gnostique (ὁ πρακτικός/ὁ γνωστικός)- voir *Sk.* 33 et 38 (Πρακτικός ἐστι...)/*Sk.* 32 (Γνωστικός ἐστιν...).

⁶² Voir *Pensées* 29, « Car l'âme qui, avec l'aide de Dieu, a mené à bien la pratique et qui s'est libérée de son corps arrive dans cette région de la science où l'aile de l'impassibilité la fait reposer... » (p. 256-257). Texte identique en *KG* II. 6 (S1 et S2).

⁶³ Voir *Pr.* 84, « Le terme de la pratique, c'est la charité (Πέρας... πρακτικῆς ἀγάπης)... » et *Pr.* 81, « La charité est fille de l'impassibilité ; l'impassibilité est la fleur de la pratique... ».

[Pr. 83] L'intellect, tant qu'il fait la guerre contre les passions, ne contempera pas les raisons de la guerre, car il ressemble à celui qui combat dans la nuit, mais quand il aura acquis l'impassibilité, il reconnaîtra facilement les manœuvres des ennemis.

L'entrée dans la *gnostikè* suppose d'avoir porté l'impassibilité au moins jusqu'à la libération des passions affectant la partie irrationnelle de l'âme, et principalement la partie concupiscible, c'est-à-dire les *passions du corps*⁶⁴. Selon les mots d'Évagre lui-même, « Le pratique, c'est celui qui a seulement acquis l'impassibilité de la partie passionnée de son âme » [Gn. 2].

Restent encore les passions dites de l'âme, qui mettent en jeu la partie irascible et la partie rationnelle de l'âme, dont la purification doit être poursuivie et achevée dans la progression gnostique⁶⁵. La tentation la plus propre au gnostique, si elle possède un arrière-plan passionnel, est d'ordre intellectuel.

[Gn. 42] La tentation du gnostique est une opinion fausse (ὀπóληψις ψευδής) qui présente à l'intellect ce qui existe comme n'existant pas, ce qui n'existe pas comme existant, ou encore ce qui existe, comme existant autrement qu'il n'est.

⁶⁴ Sur la distinction entre passions du corps et passions de l'âme, voir Pr. 35, « Les passions de l'âme tirent des hommes leur origine, celles du corps, du corps. Et les passions du corps sont retranchées par l'abstinence, celles de l'âme par l'amour spirituel. » ; Ad Eul. 23, « Les passions du corps trouvent leur origine dans les besoins naturels de la chair : contre elles agit l'abstinence. Les passions de l'âme, elles, prennent naissance dans les besoins de l'âme : contre elles agit la charité. » (p. 49-50). La distinction semble coïncider avec celle entre concupiscible et irascible. Voir Gn. 31, « Invite les vieillards à maîtriser leur irascibilité, et les jeunes gens leur ventre. Les premiers, en effet, ont à lutter contre les démons psychiques, les autres, la plupart du temps, contre les démons corporels. » (p. 147) ; KG VI. 84, « la partie colérique de l'âme est jointe avec le cœur, où est aussi son intelligence ; et sa partie concupiscible est jointe avec la chair et le sang » (S2).

Mais Évagre établit par ailleurs une autre distinction, entre passions animales et passions humaines, plaçant dans la première catégorie à la fois celles de l'irascible et du concupiscible. Voir Sk. 40, « Parmi les pensées, certaines nous surviennent en tant qu'animaux, d'autres en tant qu'hommes. En tant qu'animaux, toutes celles qui proviennent de la concupiscence et de l'irascibilité ; en tant qu'hommes, toutes celles qui proviennent de la tristesse, de la vaine gloire et de l'orgueil... ». Si le *thumos* relève de l'âme, cela signifie qu'il provient de la jonction d'un corps à l'intellect déchu. Voir KG VI. 85, « Si toutes les puissances que nous et les bêtes avons en commun appartiennent à la nature corporelles, il est évident donc que le *thumos* et l'*épithumia* ne semblent pas avoir été créés avec la nature raisonnable... » (S2).

⁶⁵ Le gnostique est encore exposé à des passions, notamment la colère, contre laquelle Évagre ne cesse de mettre en garde. Voir par exemple Gn. 4, 5, 10, 31, 32 ; il est également sujet à la tristesse (Gn. 10, « Puisse le gnostique, au moment où il enseigne, être exempt de colère, de rancune, de tristesse, de souffrances corporelles et de soucis »), à la vaine gloire et à l'orgueil (Pensées 15, « Quand l'intellect des anachorètes a acquis un début d'impassibilité (ὀλίγη ἀπαθείας), alors il fait l'acquisition du cheval de la vaine gloire... », p. 202-203).

[Gn. 43] Le péché du gnostique est la science fausse des objets eux-mêmes ou de leur contemplation, qui est engendrée par une passion quelconque, ou parce que ce n'est pas en vue du bien qu'est faite la recherche.

Dans le prolongement de la *praktikè*, la *gnostikè* progresse par degré dans la connaissance ; elle débute avec la physique, science ou contemplation naturelle⁶⁶ pour s'achever dans la théologie.

[Pr. 1] Le Christianisme est la doctrine du Christ, notre Sauveur, qui se compose de la pratique, de la physique (φυσικῆς), et de la théologie (θεολογικῆς)⁶⁷.

[Gn. 49] Le but de la pratique est de purifier l'intellect et de le rendre impassible ; celui de la physique est de révéler la vérité cachée dans tous les êtres ; mais éloigner l'intellect des matières et le tourner vers la Cause première, c'est là un don de la théologie.⁶⁸

La physique, science ou contemplation naturelle, est la *contemplation des êtres* (τῇ θεωρίᾳ τῶν γεγονότων, Pr. 86) ou la science des êtres créés. Elle comporte deux degrés, la *contemplation naturelle seconde*, celle des êtres sensibles, et la *contemplation naturelle première*, science des êtres premiers ou intelligibles, propre aux anges et aux impassibles⁶⁹. La théologie, science de la Trinité⁷⁰, a pour horizon ultime l'union de l'intellect avec Dieu, ou science essentielle⁷¹. Mais si la *praktikè* est achevable, l'état d'*apathéia* pouvant être atteint, la

⁶⁶ Les deux termes, science (γνῶσις) et contemplation (θεωρία), sont employés indifféremment par Évagre, même si *contemplation* semble plutôt s'appliquer au premier degré de connaissance (la physique), et *science* au second (la théologie). Voir par exemple *Pensées* 29, « elle prendra son essor à travers la contemplation de tous les siècles (διὰ τῆς θεωρίας) et reposera dans la science de la Trinité adorable (εἰς τὴν γνῶσιν τῆς προσκυνητῆς τριάδος) » (p. 256-257).

⁶⁷ Même triade en *Or.*, prologue (πρακτικὴν, φυσικὴν, θεολογικὴν, PG 79. 1168B) et *Gn.* 12.

⁶⁸ D'où un ordonnancement complexe des vertus : la *praktikè* s'étend de la foi jusqu'à la charité, la *gnostikè* commence, à partir de la charité, dans la physique, pour s'achever dans la théologie. Voir Pr. 84, « Le terme de la pratique, c'est la charité (ἀγάπη), celui de la science (γνώσεως), la théologie ; le commencement de l'une est la foi, de l'autre la contemplation naturelle (φυσικὴ θεωρία) et Pr., prologue 8, « la foi [...] est affermie par la crainte de Dieu, et celle-ci à son tour par l'abstinence ; celle-ci est rendue inflexible par la persévérance et par l'espérance, desquelles naît l'impassibilité, qui a pour fille la charité ; et la charité est la porte de la science naturelle (γνώσεως φυσικῆς), à laquelle succède la théologie, et, au terme, la béatitude (μακαριότης). »

⁶⁹ Sur ce point, voir ÉVAGRE, *Traité pratique*, t. 1, op. cit., p. 110.

⁷⁰ Pour la hiérarchie en trois degrés, voir KG I. 74, « La lumière du *nous* se divise en trois, à savoir : en la science de la Trinité adorable et sainte, en la nature incorporelle qui se crée par elle, et en la contemplation des êtres. » (S2), et aussi KG I. 71, II. 47, III. 19, III. 61.

⁷¹ Pour l'expression de « science essentielle », voir Sk. 1, « *Christ, in that he is Christ, possesses substantial knowledge* (τὴν γνῶσιν τὴν οὐσιώδη) » (SINKEWICZ, op. cit., p. 211 ; MUYLDERMANS, op. cit., p. 374), Sk. 20, « *That which pertains to God belongs clearly to the realm of the impossible, for substantial knowledge* (τῆς οὐσιώδους γνώσεως) *is obscure and there is no differentiation in substantial knowledge* (πρὸς γνῶσιν οὐσιώδη) » (SINKEWICZ, op. cit., p. 213 ; MUYLDERMANS,

gnostikè ne l'est pas, en son sens le plus haut, du moins, la théologie, dont l'objet est inépuisable.

[Pr. 87] Celui qui progresse dans la pratique diminue ses passions, celui qui progresse dans la contemplation (έν θεωρίᾳ) diminue son ignorance. Or, des passions, il y aura un jour destruction complète, mais en ce qui concerne l'ignorance, il en est une, dit-on, qui a un terme, une autre qui n'en a pas.

[In Ps. 144. 3β] La contemplation de toutes les créatures est limitée ; seule la connaissance de la Sainte Trinité est illimitée, car elle est sagesse substantielle.⁷²

[KG I. 71] Le terme de la science des natures est la science de l'Unité sainte ; mais un terme à l'incompréhensibilité, comme disent les Pères, il n'y en a pas, comme il est écrit : « Il n'y a pas de limite à son intelligence ». (S1)

L'atteinte du stade dernier de la connaissance requiert, outre l'impassibilité parfaite, acquise par l'achèvement de la pratique, un second dépassement, celui des représentations elles-mêmes, non seulement sensibles, mais intelligibles, ouvrant l'accès à ce qu'Évagre appelle le *lieu de Dieu*, qui coïncide avec l'impassibilité parfaite⁷³.

[Pensées 40] L'intellect ne pourra pas voir en lui le lieu de Dieu (τὸν τοῦ Θεοῦ τόπον), s'il ne s'est pas élevé au-dessus de toutes les représentations liées aux objets ; il ne s'élèvera pas, s'il n'a pas dépouillé les passions qui l'attachent par les représentations aux objets sensibles. Et les passions, il les quittera par les vertus, les pensées simples (ψιλοὺς λογισμοὺς)⁷⁴ par la contemplation spirituelle (διὰ τῆς πνευματικῆς θεωρίας) ; et celle-ci, à son tour, il la quittera quand lui sera apparue cette lumière qui, au moment de la prière, modèle le lieu de Dieu.⁷⁵ (p. 288-291)

[Sk. 20] L'intellect, quand il est dans la pratique, est dans les représentations de ce monde (έν τοῖς νοήμασιν... τοῦ κόσμου) ; quand il est dans la science (έν... γνώσει), il vit dans la contemplation (έν θεωρίᾳ), et quand il se trouve

op. cit., p. 376), *Sk. 18*, « *In the Trinity there is only consubstantiality* (μόνον ὁμοουσιότης), *for there are no distinct underlying objects as in contemplations; nor in turn is the Trinity constituted by a plurality of substances as in the case with bodies.* » (SINKIEWICZ, *op. cit.*, p. 212 ; MUYLDERMANS, *op. cit.*, p. 375-376).

⁷² Trad. dans BUNGE, *Traité pratique*, *op. cit.*, p. 249 ; grec : Πάντων μὲν ἡ θεωρία τῶν γεγονότων περάτῳται· μόνης δὲ τῆς ἀγίας Τριάδος ἡ γνώσις ἐστὶν ἀπέραντος· οὐσιώδης γὰρ ἐστὶν ἡ σοφία. (*In Ps. 144. 3*, éd. Pitra, t. 3, p. 354).

⁷³ *KG V. 39*, « "Le lieu de Dieu" s'appelle paix, et la paix est l'état d'impassibilité de l'âme raisonnable. Celui donc qui désire que son Dieu réside en lui purifiera avec soin son âme de toutes les passions. » (S1).

⁷⁴ C'est-à-dire, d'après Guillaumont, les pensées dépourvues de passion.

⁷⁵ Ce texte est dupliqué dans d'autres lieux du corpus évagrien : la recension du *Traité pratique* dans la patrologie (PG 40. 1244B) ainsi que *Sk. 23* (SINKIEWICZ, *op. cit.*, p. 213 ; MUYLDERMANS, *op. cit.*, p. 376-377), auquel manquent toutefois les derniers mots (« qui, au moment de la prière... le lieu de Dieu »).

dans la prière (έν... προσευχῇ), il vit dans l'informel (έν άνειδέω), ce que l'on nomme le lieu de Dieu (τόπος Θεοῦ).⁷⁶

Le *lieu de Dieu* est atteint dans la prière, qui est au sens évagrien « l'activité propre de l'intellect » [Or. 83], celle « qui sied à la dignité de l'intelligence, autrement dit l'emploi le meilleur et adéquat de celle-ci » [Or. 84]. La prière est l'exercice de la science à son degré le plus haut, ou « la plus haute intellection de l'intelligence », selon l'expression évagrienne [Or. 34a⁷⁷] ; elle est donc l'exercice propre à la théologie⁷⁸, et son accomplissement est la contemplation de Dieu sans médiation.

[Or. 3] L'oraison est une *homilia* de l'intellect avec Dieu ; quel n'est donc pas l'état dont l'intellect a besoin pour qu'il puisse sans retour en arrière se tendre, pour aller à son Seigneur et converser avec lui sans intermédiaire ?

L'accès au *lieu de Dieu* est ouvert seulement dans la prière pure⁷⁹, qui exige le dépassement des intelligibles, dans la mesure où ceux-ci sont encore multiples et impriment une forme à l'intellect⁸⁰.

[Or. 57] Même si l'intelligence s'élève au-dessus de la contemplation de la nature corporelle (τήν θεωρίαν τῆς σωματικῆς φύσεως), elle n'a pas encore la vue parfaite du lieu de Dieu ; car elle peut en être à la science des intelligibles (έν τῇ τῶν νοητῶν... γνώσει) et partager leur multiplicité. (PG 79. 1179A)

⁷⁶ Trad. GÉHIN-GUILLAUMONT, *Sur les pensées*, op. cit., note au ch. 40, p. 289. Grec : MUYLDERMANS, op. cit., p. 376. Le lieu de Dieu est la vision de l'intellect par lui-même. Voir Gn. 45, « les impassibles [...], à l'heure de la prière, contemplent la propre lumière de leur intellect qui les illumine. » ; *Pensées* 39, « Quand l'intellect se sera dépouillé du vieil homme et aura revêtu celui qui naît de la grâce, alors, c'est son propre état qu'il verra au temps de la prière, pareil au saphir et à la couleur du ciel (σαπφείρῳ ἢ οὐρανίῳ χρώματι παρεμφερῇ) ; c'est l'état que l'Écriture nomme le lieu de Dieu, qui a été vu par les Anciens sur le mont Sinaï. » (p. 286-289), Sk. 2, « Si quelqu'un veut voir l'état de son intellect (τήν τοῦ νοῦ κατάστασιν), qu'il se sépare de toutes les représentations, et alors il le verra semblable au saphir ou à la couleur du ciel (σαπφείρῳ ἢ οὐρανίῳ χρώματι παρεμφερῇ) » (trad. GÉHIN-GUILLAUMONT, *Sur les pensées*, note 3, p. 288 ; grec : MUYLDERMANS, op. cit., p. 374). Sur ce thème, voir A. GUILLAUMONT, « La vision de l'intellect par lui-même dans la mystique évagrienne », *Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien*, Bellefontaine, 1996, p. 143-150.

⁷⁷ Le chapitre est numéroté 34a par Hausherr parce qu'il manque dans le texte de la patrologie.

⁷⁸ Voir Or. 60, « Si tu es théologien, tu prieras vraiment, et si tu pries vraiment, tu es théologien. »

⁷⁹ Voir Or. 85, « l'oraison est le prélude de la gnose immatérielle et uniforme (τῆς ἀύλου, καὶ ποικίλης γνώσεως) » (PG 79. 1185C).

⁸⁰ Or. 56, « Et même si l'intellect ne s'attarde pas dans les pensées simples, il n'a pas par le fait même déjà atteint le lieu de l'oraison ; car il peut être dans la contemplation des objets et s'occuper à leurs raisons, lesquelles, encore qu'elles soient des expressions simples, néanmoins, en tant que considération d'objets, impriment une forme à l'intellect (τυποῦσι τὸν νοῦν) et l'écartent loin de Dieu. » (Grec en PG 79. 1177D-1179A).

[Or. 66] Ne te figure pas la diversité en toi quand tu pries, ni ne laisse ton intelligence subir l'impression d'aucune forme (μορφήν) ; mais va immatériel à l'immatériel (ἄυλος τῷ ἄυλῳ πρόσιθι). (PG 79. 1181A)⁸¹

2.2 Les huit tentations

2.2.1 Division en huit et discernement

Le thème de la tentation, mis en perspective depuis son point de fuite mystico-intellectuel, prend place au sein de la première phase du cheminement évagrien, la *pratique* – le cheminement vers l'impassibilité. Une fois établie la retraite anachorétique, une fois les objets du monde éloignés physiquement, la purification des passions se heurte à des tentations en pensée.

Évagre dénombre huit pensées génériques, c'est-à-dire huit espèces de tentation, racines de toutes les tentations particulières. Il y a donc aussi huit passions fondamentales et huit démons – car à chaque tentation préside un démon (δαίμων) ou esprit (πνεῦμα⁸²) attitré⁸³ – d'où l'emploi indifférent de *démon*, *esprit* ou *pensée de* telle ou telle passion, quand le nom de la passion en question n'est pas employé seul⁸⁴. L'action démoniaque consiste dans la suggestion de passions dans l'âme, par les pensées ou les objets⁸⁵.

⁸¹ Voir aussi Or. 119, « Bienheureux l'intellect qui, au temps de l'oraison, devient immatériel et dénué de tout (ἄυλος καὶ ἀκτήμων). » (PG 79. 1193B).

⁸² Pour le terme d'*esprit* appliqué aux démons, voir *Pensées* 10.4, τῶν φιληδόνων πνευμάτων, « les esprits amis du plaisir » (p. 184-185) et Or. 49, τῶν ἀκαθάρτων πνευμάτων, « les esprits impurs » (HAUSHERR, PG 79. 1177B). Quant à l'occurrence du terme dans le titre du traité *De octo spiritibus malitiae* (Περὶ τῶν ὀκτὼ πνευμάτων τῆς πονηρίας), il faut signaler que ce titre devenu usuel n'est pas le titre originaire ; il vient d'un manuscrit du XVII^e siècle. Le titre originaire, du moins celui donné par les plus anciens manuscrits, était Περὶ τῶν ὀκτὼ λογισμῶν, *Sur les huit pensées* (précision empruntée à GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert*, op. cit., p. 122, note 1).

⁸³ Par exemple *Pensées* 34, « Puisqu'il y a aussi des successions entre les démons, quand le premier a faibli au combat et ne peut plus mettre en mouvement la passion qui lui est chère... » (p. 271).

⁸⁴ Voir la désignation de chaque tentation en Pr. 7 à 14 : Ὁ τῆς γαστριμαργίας λογισμὸς (la pensée de gourmandise), Ὁ τῆς πορνείας δαίμων (le démon de la fornication), Ἡ φιλαργυρία (l'avarice), Ἡ λύπη (la tristesse), Ἡ ὀργή (la colère, qui est dite « une passion très prompte », πάθος ὀξύτατον), Ὁ τῆς ἀκηδίας δαίμων (le démon de l'acédie), Ὁ τῆς κενοδοξίας λογισμὸς (la pensée de la vaine gloire), Ὁ τῆς ὑπερηφανίας δαίμων (le démon de l'orgueil).

L'*esprit de...* est employé dans d'autres textes ; voir *OSp.* XIII (6.3), ὑπὸ πνεύματος ἀκηδίας (PG 79. 1147D) et (6.5), πνεῦμα ἀκηδίας (1160C) ; *Pensées* 1.7, πνεύματος πορνείας, 9.32, ὑπὸ τοῦ πνεύματος τῆς πορνείας, ἢ τῆς ὀργῆς, ἢ τῆς λύπης, 12.23, τοῦτο θλίβον τοὺς ἀνθρώπου τὸ πνεῦμα [τῆς λύπης], 15.4, τὸ πνεῦμα τῆς πορνείας, 16.4, τοῦ πνεύματος τῆς πορνείας ; *Ad Eul.*

[*Pensées*, Appendice 2] les démons [...] au moyen des pensées impures invitent au mal les âmes des hommes (διὰ τῶν ἀκαθάρτων λογισμῶν τὰς ψυχὰς τῶν ἀνθρωπίνων ἐκκαλοῦνται πρὸς τὴν κακίαν). (p 300-301)⁸⁶
 [Or. 46] Aussi [le démon] ne cesse-t-il de raviver par la mémoire (διὰ τῆς μνήμης) la pensée des objets (τὰ νοήματα κινῶν τῶν πραγμάτων) et de réveiller par la chair (διὰ τῆς σαρκὸς) toutes les passions (ὅλα τὰ πάθη)...

La lutte contre les tentations est figurée dans les termes d'un combat opposant l'anachorète aux démons⁸⁷ : l'intention démoniaque est de faire chuter le moine⁸⁸ – à cet égard, les démons s'opposent aussi bien à la pratique qu'à la science⁸⁹.

5, τὸ πνεῦμα τῆς ὀργῆς (PG 79. 1100D), 6, τῷ πνεύματι τῆς ἀκηδίας (1101B), τῷ Πνεύματι τῆς λύπης (1101D), 8, κενόδοξον πνεῦμα (1104C), τὸ τῆς ἀκηδίας... πνεῦμα (1104D), 19, πνεύματι πορνείας (1117C), 22, Πνεύμασι πορνείας... καὶ κενοδοξίας (1121B), 33, τὸ πνεῦμα τῆς πορνείας (1137C).

⁸⁵ Le terme grec est ὑποβάλλειν (*Pr.* 7, 9, 22, 24, *Or.* 135, *Pensées* 1.3, 2.11, 5.10, 7.8, 8.16, 30.6, 35.25, App. 1.6 et 2.3).

Il faut noter que les démons ne sont pas la seule cause de déclenchement des passions. Voir *Sk.* 59, « *Among the passions that are set in motion, some are moved by memory, some by sense perception, and others by the demons.* » (SINKIEWICZ, *op. cit.*, p. 216 ; Grec : MUYLDERMANS, *op. cit.*, p. 380). Voir aussi *Sk.* Suppl. 1, « *Among impure thoughts, some gain entry from the outside, while others are begotten of (engendrés par) the soul's memory.* » (SINKIEWICZ, *loc. cit.*).

⁸⁶ Variante à peu près équivalente en Appendice 1, p. 298-299.

⁸⁷ D'où l'abondance du vocabulaire du combat :

Guerre : *Pensées* 1.2, 19.43, 34.2, App. 1.3 et 2.4 (κατὰ τὸν πόλεμον), 12.6 (μετρίως... πολέμων), 19.46 (τοῦ πολέμου), 27.13 (ὁ πρὸς τοὺς ἀναχωρητὰς... πόλεμος), 34.11;24 (πολεμούμενος) ; *Pr.* 5 (ὁ δεῦτερος πόλεμος), 21 (πρὸς τὸν πόλεμον), 34 (τοῦ... ἐνύλου πολέμου), 48 (ὁ κατὰ διάνοιαν πόλεμος), 54 (πολεμοῦντες οἱ δαίμονες), 63 (πόλεμος), 73 (ἄνευ πολέμου), 83 (τὸν ἐμπαθῆ πόλεμον) ; *Or.* 30 (τοῦ συνήθους πολέμου), 49 (ὁ συγκροτούμενος πόλεμος μεταξύ ἡμῶν τε, καὶ τῶν ἀκαθάρτων πνευμάτων).

Combat : *Pensées* 35.1;2 (πολλὰ καὶπολλάκις ἀγωνισάμενος) ; *Pr.* 12 (μετὰ τὸν ἀγῶνα), 13 (τοὺς ἀγῶνας), 24 (ἀγωνίζεσθαι), 28 (τοὺς τοιοῦτους ἀγῶνας), 36 (πρὸς ἀγῶνα), 44 (ἀγωνιζόμενοι πρὸς τοὺς μοναχοὺς), 100 (πρὸς τοὺς ἀγῶνας) ; *Or.* 92 (ἀγωνιστής), 106 (τοῦ ἀγωνιστοῦ), 136 (ἀγωνιστικῶς). Voir aussi *Pr.* 24 (τοῖς δαίμοσι μάχεσθαι).

Lutte : *Pensées* 6.24 (παλαῖσαι πρὸς τὰς ἀρχὰς... τοῦ σκότους), 7.16 (παλαίοντες δαίμοσιν) ; *Pr.* 5 (οἱ δαίμονες γυμνοὶ προσπαλαίουσι), 36 (ἡ πάλη), 49 (πρὸς τὴν πάλην), 48 (παλαίουσι), 60 (τοῦ παλαίοντος... δαίμονος), 72 (οἱ παλαίοντες ; παλαίουσι... ἡμῖν οἱ δαίμονες).

Sur les démons comme ennemis ou adversaires : *Pensées* 1 (τῶν ἀντικειμένων δαιμόνων τῇ πρακτικῇ), 10.13 (τοὺς ἐχθροὺς), 19.1 (τῶν ἐχθρῶν), 20.5 (ὁ ἐχθρός) ; *Pr.* 19 (τὸν ἐχθρόν), 42 (τῶν ἀντικειμένων), 47 (οἱ ἐχθροὶ), 58 (τοὺς πολέμιους), 59 (ἀνταγωνισταὶ), 60 (τῶν ἀντικειμένων τῇ πρακτικῇ δαιμόνων), 83 (τῶν πολέμιων), 84 (ἀντικεῖσθαι τῇ πρακτικῇ... ἐχθροὶ... καὶ ἐναντίοι), 89 (πρὸς τὰς ἀντικειμένας δυνάμεις... τοὺς πολέμιους) ; *Or.* 92 (τοὺς ἐχθροὺς), 115 (τοῖς ἐχθροῖς δαίμοσιν).

⁸⁸ *Pr.* 45, « si [les démons] s'opposent les uns aux autres par leurs dispositions, ils s'accordent pour une seule chose, la perte de l'âme. » ; *Pr.* 76, « Les anges se réjouissent quand le mal diminue, les démons quand diminue la vertu... » ; *Or.* 46, « Le démon est terriblement jaloux de l'homme qui prie et il emploie tous les moyens pour lui faire manquer son but. [...], afin de réussir à empêcher sa course si belle et son départ vers Dieu. »

⁸⁹ Voir *Pr.* 84, « Ceux des démons qui s'attaquent à la partie passionnée de l'âme sont dits s'opposer à la pratique ; quant à ceux qui harcèlent la partie rationnelle, on les nomme ennemis

Quoi qu'il en soit, le découpage en huit traverse les trois niveaux de la tentation, intention démoniaque, pensées, fond passionnel de l'âme. Ce fond passionnel n'est donc pas indistinct, mais polycéphale, susceptible d'être décliné en huit modes qui offrent autant de prises aux suggestions démoniaques. La racine, cependant, est unique : la *philautia*.

[Sk. 53] First of all is the thought of self-love (τῆς φιλαυτίας), after which come the eight.⁹⁰

Ce qu'Évagre entend par là n'est jamais explicité – le terme n'apparaît que très peu dans le corpus évagrien et ne fait jamais l'objet d'une définition⁹¹. La nuance exacte dans laquelle il faut le comprendre reste donc énigmatique, attachement à soi, intérêt, égoïsme, préoccupation pour soi-même, soin porté à soi ou complaisance pour soi – ou encore tout cela à la fois. Mais si le ressort de l'usage contre-nature du sensible en vue du plaisir – sens évagrien des passions –, est la *philautia*, il est possible d'établir que les huit tentations correspondent à huit modes possibles d'aliénation passionnelle dans le sensible, c'est-à-dire huit modes d'usage du sensible au profit du soi.

de toute vérité et adversaires de la contemplation. » Sur l'action destructrice des démons sur la science, voir *KG* IV. 85, « Les démons l'emportent sur l'âme, quand les passions se multiplient, et ils rendent l'homme insensible, en éteignant les puissances de ses organes des sens, pour qu'il ne perçoive absolument pas l'une des belles causes qui sont pour lui sa vie... » (S1) ; *Ep.* 4.4, « ... les fourberies des démons railleurs qui singent la perception sensible et la mémoire, pour induire en erreur l'âme qui s'élance vers la connaissance du Christ. » (trad. dans BUNGE, *Traité pratique*, *op. cit.*, p. 116) ; *Pr.* 24, « [Les démons] nous entraînent vers les convoitises du monde et contraignent la partie irascible, allant contre sa nature, à combattre les hommes, cela, pour que l'intellect soit obscurci et déchoie de la science, devenant traître aux vertus. » ; *Or.* 50, « Que signifie pour les démons l'excitation en nous de la gourmandise, de l'impureté, de la cupidité, de la colère et de la rancune et des autres passions ? C'est pour que notre intelligence, épaissie par elles, ne puisse pas prier comme il faut ; car les passions de la partie irrationnelle, venant à dominer, ne lui permettent pas de se mouvoir rationnellement et de chercher à atteindre le Verbe de Dieu. »

⁹⁰ Trad. SINKIEWICZ, *op. cit.*, p. 215 ; grec : Πρῶτος πάντων λογισμός ἐστὶν ὁ τῆς φιλαυτίας, μεθ' ὃν οἱ ὀκτώ (MUYLDERMANS, *op. cit.*, p. 379).

⁹¹ Il semble n'y avoir que trois lieux, *Sk.* 53, *Ad Eul.* 12, ἀκηδία δὲ καὶ ἐλαφρία καὶ φιλαυτία ἐν ταῖς ἀναπαύσεσι χαίρει [PG 79. 1109B] (« l'acédie, la légèreté et l'amour de soi se réjouissent dans les périodes de repos ») et *Disc.* 69, « ... la cupidité, la vaine gloire et les (autres pensées) de la partie concupiscible sont précédées par l'égoïsme (προηγείται φιλαυτία) [...]. Toutes aboutissent à celle d'orgueil, mais se ramènent à celle d'égoïsme (τὸν τῆς φιλαυτίας). Celui donc qui n'est pas égoïste (ἀφιλάυτος) est forcément aussi ennemi du plaisir (ἀφιλήδονος), car devenu maître de lui, il les a évidemment toutes maîtrisées. » (p. 166-169).

La question qui se pose, à partir de cette division en huit, est celle du rapport sous lequel les huit passions-tentations, à partir de ce fond unique, se spécifient. La discrimination entre les pensées est précisément, chez Évagre, l'objet d'une connaissance appelée *discernement* (διακρίσις)⁹², dont la liste des huit tentations est à la fois le produit et l'outil. Le discernement travaille sur l'élément manifeste, c'est-à-dire les pensées – car les passions peuvent exister, autrement, à l'état latent.

[KG VI. 52] Des passions nombreuses sont cachées dans nos âmes, que, alors qu'elles nous échappent, des tentations vives nous révèlent. (S2)

[Ep. 4. 4] Par conséquent, le combat mené avec discernement (ὁ... μετὰ κρίσεως γινόμενος πόλεμος) abonde en tentations innombrables. [...] De même que c'est à la sagesse qu'échoit le jugement avisé des choses, ainsi les représentations de l'esprit (τὰς κατὰ διάνοιαν φαντασίας) ont-elles été confiées au discernement (ἡ διάκρισις). C'est lui [...] qui établit une discrimination entre les pensées saintes et les (pensées) souillées (ἀγίους καὶ βεβήλους), entre les pures et les impures (καθαροὺς καὶ ἀκαθάρτους)...⁹³

L'enjeu est de mettre au jour l'intention mauvaise dissimulée derrière la pensée, ce qui suffit à en désamorcer l'effet de conviction.

[Pr. 43] Il faut aussi apprendre à connaître les différences existant entre les démons (τὰς διαφορὰς τῶν δαιμόνων) [...]. Cela, il est nécessaire de le savoir, pour que, au moment où les pensées commencent à déclencher ce qui constitue leur matière et avant que nous soyons chassés trop loin de l'état qui est le nôtre, nous prononcions quelques paroles à leur adresse, et dénoncions celui qui est là. De cette façon, [...] nous les ferons s'envoler, pleins d'admiration pour nous et consternés.

[Pensées 19] Au cours de ton investigation (σου διερευνωμένου), la pensée, se résorbant en son propre examen (ὁ λογισμὸς εἰς τὴν ἰδίαν ἀναλυόμενος θεωρίαν), sera détruite, et le démoniaque fuira loin de toi, car ton esprit aura été soulevé vers les sommets par cette science. (p. 219-221)

Le discernement entre les pensées peut concerner des traits extérieurs, mode d'occurrence (circonstances, fréquence, durée), caractéristiques (vitesse, pesanteur...), relation entre elles, partie de l'âme qu'elles affectent.

[Pr. 43] Il faut aussi apprendre à connaître les différences existant entre les démons et remarquer les circonstances (τοὺς καιροὺς) de leur venue ; nous connaissons d'après les pensées [...] lesquels parmi les démons viennent rarement et sont plus pesants (σπάνιοι καὶ βαρύτεροι), lesquels sont assidus et plus légers (συνεχεῖς καὶ κουφότεροι), et quels sont ceux qui assaillent

⁹² Voir *Pensées* 26.1, γνῶσις διακρίσεως, « la science du discernement » (p. 244-245).

⁹³ Trad. dans BUNGE, *Traité pratique*, op. cit., p. 116 ; grec : C. GUILLAUMONT, « Fragments grecs inédits d'Evagre le Pontique », *TU* 133 (1987).

tout d'un coup et entraînent l'intellect au blasphème (οἱ ἄθρόως εἰσπηδῶντες καὶ πρὸς βλασφημίαν τὸν νοῦν ἀρπάζοντες).

[Pr. 50] Si le moine veut connaître par expérience (πειραθῆναι) les cruels démons et se familiariser avec leur art, qu'il observe les pensées, qu'il remarque leurs tensions (τὰς ἐπιτάσεις) leurs relâches (τὰς ἀνέσεις), leurs entrelacements (τὰς μετεμπλοκάς), leurs moments (τοὺς χρόνους), quels démons font ceci ou cela, quel démon fait suite à quel autre et lequel ne suit pas tel autre...

[In Ps. 143. 1] Celui à qui le Seigneur a enseigné le combat contre la puissance adverse sait les causes des vertus et des vices, et les différences des pensées [...] ; il connaît encore les causes des visions ou des songes nocturnes, dont les unes viennent de la partie rationnelle de l'âme (ἀπὸ τοῦ λογικοῦ), sous le branle de la mémoire, les autres de la partie irascible (ἀπὸ τοῦ θυμικοῦ), d'autres encore de la partie concupiscible (ἀπὸ τοῦ ἐπιθυμητικοῦ)⁹⁴.

Concernant l'ἀκηδία, en particulier, les caractéristiques dégagées par Évagre, par observation, c'est-à-dire usage du discernement, peuvent être rapidement circonscrites. Sa position par rapport aux autres pensées est à la fois dernière [Pr. 12, In Ps. 139. 3], englobante [In Ps. 139. 3], et directrice [Ad Eul. 8a]. Elle a pour trait particulier de solliciter conjointement les deux parties irrationnelles de l'âme, irascible et concupiscible [In Ps. 118. 28] – c'est-à-dire qu'elle contient à la fois convoitise et colère [In Ps. 139. 3, In Ps. 118. 28, Ant. VI. 22, 57] – d'où son caractère de pensée *complexe* ou *mixte* [In Ps. 139. 3, Sk. 40], enveloppant l'âme entière [Pr. 36], et contenant presque toutes les pensées [In Ps. 139. 3]. De telles indications ne livrent nullement la racine de l'acédie, qui risque alors d'être confondue avec ses attributs ou effets, pas plus que le discernement, sous cet aspect d'observation externe, ne permet d'identifier le rapport sous lequel les passions se spécifient.

Mais le discernement s'exerce également sur le contenu des pensées : il consiste alors à les identifier à partir de leur *objet* (τὸ πρᾶγμα), leur *affaire* ou ce sur quoi elles portent du côté du sensible. Les pensées expriment en effet des passions, lesquelles se rapportent en dernier ressort à un objet, correspondant à des désirs.

[Pensées 24] Aucune pensée impure ne survient en nous sans objet sensible (πράγματος αἰσθητοῦ).

[OSp. XI] (5.10) ... un désir (ὄρεξις) est lié à toute passion (παντὶ πάθει).⁹⁵

⁹⁴ Traduit dans BUNGE, *Traité pratique*, op. cit., p. 174-175 ; grec en PG 12. 1169B.

⁹⁵ Trad. GUILLAUMONT, *Traité pratique*, t. 2, op. cit., p. 548 ; grec : PG 79. 1156D.

[Pr. 4] ... si tout plaisir (πάσης... ἡδονῆς) commence par le désir (ἐπιθυμία), le désir, lui, naît de la sensation (αἴσθησις)...

La passion en jeu dans une pensée peut donc être reconnue d'après le contenu sensible de la pensée présente.

[Pr. 43] ... nous connaissons d'après les pensées (ἐκ τῶν λογισμῶν) – et les pensées, nous les connaissons d'après les objets (ἐκ τῶν πραγμάτων) – lesquels parmi les démons viennent...

[Pensées 2] Toutes les pensées démoniaques introduisent dans l'âme des représentations d'objets sensibles : impressionné par elles, l'intellect porte en lui les formes de ces objets (τὰς μορφὰς τῶν πραγμάτων) ; et alors c'est d'après l'objet lui-même (καὶ ἀπ' αὐτοῦ... τοῦ πράγματος) qu'il reconnaît le démon qui s'est approché. Par exemple : si dans mon esprit se forme le visage de quelqu'un qui m'a fait du tort ou m'a déshonoré, ce sera la preuve que la pensée de la rancune m'a visité [...] ; et il en sera de même pour les autres pensées : en partant de l'objet (ἀπὸ τοῦ πράγματος) tu découvriras celui qui est présent et fait des suggestions. (p. 154-155)

L'objet en question n'apparaît cependant pas toujours avec évidence dans la pensée : le contenu de celle-ci peut dissimuler un désir derrière une suggestion apparemment bonne, surtout chez ceux qui sont avancés dans la pratique ; pour les commençants – et, qu'il soit permis de le supposer, les séculiers –, la tentation prend la forme plus évidente d'une présentation directe de l'illicite.

[Ep. 51. 3] Je suis étonné de l'habileté des démons, quand je vois comment ils tirent parti de tout. Le cilice leur sert pour la vaine gloire, et aussi le vêtement de soie ; la parole et le silence ; la satiété et la faim ; la retraite et la fréquentation des hommes.⁹⁶

[In Ps. 139. 6] Car souvent les démons ne nous inspirent pas les mauvaises pensées à découvert, afin que l'intellect n'aperçoive pas immédiatement leur manque de bon sens et qu'il ne les repousse pas. Mais ils sèment les mauvaises pensées ensemble avec quelques autres qui paraissent bonnes. Toutefois, ils n'agissent ainsi qu'avec les parfaits, qui sont sans passions. Aux impurs, ils suggèrent ouvertement ces pensées mauvaises qu'ils ne sont pas capables de repousser tant du fait de leurs passions que de leur connaissance déraisonnable.⁹⁷

Le discernement des pensées opère alors par la restitution aux passions de leur intentionnalité mondaine sous-jacente, c'est-à-dire par identification de ce vers quoi elles regardent du côté du sensible. Cette intentionnalité coïncide

⁹⁶ Trad. dans BUNGE, *Traité pratique*, op. cit., p. 129 ; pour le grec, voir P. Géhin, « Nouveaux fragments grecs des Lettres d'Évagre », *RHT* 24, 1994.

⁹⁷ Trad. dans BUNGE, *Traité pratique*, op. cit., p. 129 ; grec : PG 12. 1161C.

avec le sens de péché des pensées mauvaises, qui réside non dans l'objet, mais dans le rapport à l'objet, ou plus exactement dans ce qui est escompté de lui.

[*Pensées* 19] Admettons [qu'un démon] t'ait envoyé une pensée d'avarice ; divise-la ainsi : l'intellect qui l'a accueillie, la représentation de l'or, l'or lui-même et la passion d'avarice ; demande-toi alors lequel de ces éléments est un péché. [...] Il s'ensuit donc que c'est le quatrième qui est cause du péché, ce qui n'est ni un objet subsistant essentiellement ni la représentation d'un objet ni non plus l'intellect incorporel, mais un plaisir ennemi de l'homme, engendré par le libre arbitre, qui contraint l'intellect à faire un mauvais usage des créatures de Dieu. (p. 219)

S'agissant d'identifier le rapport sous lequel les pensées-tentations-passions se spécifient, et en particulier l'acédie, le procédé évagrien de discernement à partir de l'objet fournit donc une voie possible. À travers le contenu sensible d'une pensée, se trahit l'orientation mondaine spécifique qu'elle est, c'est-à-dire la déclinaison propre qu'elle offre de la double tendance qui constitue le fond général de la passion au sens évagrien : aliénation au sensible et aliénation vers soi. Au sein du contenu sensible des pensées, on se propose donc de porter la focalisation sur les aspects suivants, à travers la question de l'*objet des pensées* : région du sensible concernée, mode de sa fréquentation et genre de gratification escomptée de sa fréquentation. L'horizon est ultimement de réussir l'opération sur l'ἀκκηδία elle-même, et de ressaisir ainsi, à partir d'une investigation du côté d'un éventuel objet, la mondanité essentielle de l'acédie.

2.2.2 Distinction des pensées du point de vue de l'objet

Pour la majorité des pensées, l'objet dont il est question se montre avec évidence ; Évagre l'indique lui-même explicitement.

[*OSp.* XI] (5.12) L'abstinant ne s'attriste pas du manque de nourritures (ἐπὶ ἀποτυχίᾳ βρωμάτων), ni le continent s'il est passé à côté de la licence effrénée (ἀφροσύνης ἀκολάστου) ; ni l'homme exempt de colère s'il a laissé passer une occasion de vengeance (ἀμύνης) ; ni l'humble s'il a été spolié de l'estime des hommes (ἀνθρωπίνης τιμῆς) ; ni celui qui est détaché de l'argent si par hasard il a subi une perte (ζημίας)...⁹⁸

L'objet est donné, dans ce lieu précis, sur un mode négatif, mais il pourrait être tout aussi aisément identifié à partir des pensées recensées dans

⁹⁸ Traduit dans BUNGE, *Traité pratique*, op. cit., p. 108-109 ; grec en PG 79. 1156D.

l'*Antirrhétique* ou des admonestations du *De octo spiritibus malitiae*⁹⁹. Les cinq pensées évoquées, γαστριμαργία (gourmandise), πορνεία (fornication), φιλαργυρία (avarice), ὀργή (colère) et κενοδοξία (vaine gloire), peuvent être identifiées avec évidence comme des désirs portant sur un genre d'objet, plus ou moins concret, c'est-à-dire comme la recherche d'un mode précis et relativement familier d'auto-gratification. Significativement, les trois pensées omises dans le passage cité plus haut, ὑπερηφάνια, λύπη et ἀκηδία, sont celles pour lesquelles il est le plus difficile d'identifier un objet, et dont la formulation dans les termes du désir est la plus problématique.

Pour l'ὑπερηφάνια (orgueil), du moins, ce qui est en question peut être rejoint sans trop de difficulté. Il n'y a pas précisément d'objet au sens d'une région particulière du sensible, ni même d'un fait recherché (comme la réparation d'une offense dans le cas de la colère, ou les louanges des hommes pour la vaine gloire). L'orgueil reçoit à ce titre un certain statut d'exception aux yeux d'Évagre, qui le qualifie de *sans matière*¹⁰⁰. Le sens fondamental de la passion d'orgueil semble être, d'après le contenu des pensées livrées par Évagre, l'exaltation de soi¹⁰¹. L'objet est donc le soi lui-même, dans sa supériorité – ce qui se manifeste sous forme érémitique par une arrogance blasphématoire, consistant en dernier ressort à s'attribuer le mérite des vertus atteintes.

[Pr. 14] Le démon de l'orgueil est celui qui conduit l'âme à la chute la plus grave. Il l'incite, en effet, à ne pas reconnaître l'aide de Dieu, mais à croire qu'elle est elle-même la cause de ses bonnes actions, et à regarder de haut les frères...

⁹⁹ Pour γαστριμαργία, voir par exemple *OSp.* I (1.4) « *wood is the matter used by fire, and food is the matter used by gluttony* », (1.10) « *desire for food* », (1.11) « *extravagance in foods* » (SINKEWICZ, *op. cit.*, p. 74-75). Pour πορνεία, voir *OSp.* IV (2.2) « *encounters with women* », (2.6) « *the sight of woman* » (*ibid.*, p. 76). Pour φιλαργυρία, voir *OSp.* VIII, (3.13) « *the avaricious person fills his storerooms with gold* » (*ibid.*, p. 79). Pour ὀργή, voir *OSp.* XI, (5.1) « *irascibility is a longing for revenge* » (Ἀμύνης... ὀρεξίς) (*ibid.*, p. 81 ; grec en PG 79. 1156C). Pour κενοδοξία, voir *OSp.* XVI, (7.21) « *do not sell your labours for people's esteem* » (*ibid.*, p. 86).

¹⁰⁰ Voir *Disc.* 69, « [La pensée] de l'orgueil est sans matières (ἄυλός ἐστι). » (p. 168-169) ; *Sk.* 44, « *Among thoughts, some have no matter (ἄυλοι), some have little matter, and others have an abundance of matter. Without matter are those deriving from original pride; with little matter are those deriving from fornication; with abundance of matter those deriving from vainglory.* » (SINKEWICZ, *op. cit.*, p. 215 ; grec : MUYLDERMANS, *Muséon* 44, p. 378).

¹⁰¹ Voir par exemple *Ant.* VIII. 2, « *Against the thoughts of pride that glorifies me and exalts me...* ».

[Ant. VIII. 22] Au Seigneur, à cause de la pensée de l'orgueil qui refuse d'admettre que la victoire vient de Dieu.¹⁰²

[Ant. VIII. 25] Au Seigneur, à cause de la pensée de l'orgueil qui nie le secours de Dieu et attribue à sa propre force son innocence.¹⁰³

[OSp. XVII] (8.5) *The one who has distanced himself from God suffers the disease of pride in ascribing his accomplishments (τὰ κατορθώματα) to his own strength.*¹⁰⁴

La supériorité du soi n'en reste pas moins, quoique sur un mode indirect, un rapport au sensible, de l'ordre de la subordination, le contenu sur lequel opère l'orgueil n'étant rien d'autre que les accomplissements propres, vus précisément sous l'angle sensible et non sous celui de Dieu – quand la supériorité du soi n'est pas établie par comparaison avec les autres hommes.

2.2.2.1 Le problème de la tristesse

La pensée de tristesse présente un problème plus ardu. Elle peut être rapportée à un objet dans la mesure où il est possible de s'attrister *à propos de* quelque chose, plus précisément, à cause de la perte ou de l'absence de quelque chose, qui peut être n'importe quel objet ou fait sensible. Le problème est que la tristesse ne peut pas être exprimée dans les termes du désir, bien qu'elle soit en rapport avec lui, sur un mode négatif – c'est-à-dire comme suite de la non-satisfaction d'un désir de la partie concupiscible ou irascible.

[Pr. 10] La tristesse survient parfois par frustration des désirs (κατὰ στέρησιν τῶν ἐπιθυμιῶν)¹⁰⁵, parfois aussi elle est une suite de la colère (παρέπεται τῇ ὀργῇ).¹⁰⁶

[Pr. 19] La tristesse, en effet, est la frustration d'un plaisir présent ou attendu (στέρησις ἡδονῆς ἢ παρούσης ἢ προσδοκωμένης) ; et il est impossible de repousser cet ennemi, si nous avons un attachement passionné pour tel ou tel des biens terrestres ; car il pose son filet et produit la tristesse, là où il voit que va précisément notre inclination.

[OSp. XI] (5.10) La tristesse survient quand on n'obtient pas ce que l'on désire charnellement (ἐπὶ ἀποτυχίᾳ ὀρέξεως σαρκικῆς).¹⁰⁷

¹⁰² Trad. GUILLAUMONT, *Traité pratique*, t. 2, *op. cit.*, p. 532.

¹⁰³ Trad. GUILLAUMONT, *loc. cit.*

¹⁰⁴ Trad. SINKIEWICZ, *op. cit.*, p. 87 ; grec en PG 79. 1161C.

¹⁰⁵ OSp. XI, « Celui qui a été enchaîné par la tristesse a (auparavant) succombé aux passions (νενίκηται ὑπὸ παθῶν), et cette chaîne, il la traîne avec lui comme le signe de sa défaite. La tristesse, en effet, naît de la frustration d'un désir charnel (ἐπὶ ἀποτυχίᾳ ὀρέξεως σαρκικῆς). » (Trad. dans BUNGE, *Traité pratique*, *op. cit.*, p. 108 ; grec en PG 79, 1156D).

¹⁰⁶ OSp. XI, « La tristesse [...] naît des pensées de colère (ἀπὸ λογισμῶν ὀργῆς). Car la colère est un appétit de vengeance (ἀμύνης ὄρεξις) et la vengeance inassouvie (ἀποτυχία δὲ ἀμύνης) engendre la tristesse. » (trad. dans BUNGE, *op. cit.*, p. 84 ; PG 79, 1156C).

[OSp. XI] (5.1) La tristesse [...] naît des pensées de colère. Car la colère est un appétit de vengeance et la vengeance inassouvie (ἀποτυχία... ἀμύνης) engendre la tristesse.¹⁰⁸

Le fait que la tristesse résulte de l'insatisfaction du désir en général explique qu'elle ne puisse être rattachée à un genre d'objet précis ; elle n'en est pas moins mondaine, au sens où elle se rapporte à un attachement passionnel quel qu'il soit¹⁰⁹. Le mal ne réside pas dans l'affect en lui-même, mais dans son orientation : la tristesse n'entre dans les tentations que si elle est de provenance mondaine, conformément à la distinction paulinienne entre *tristesse selon Dieu* (ἡ κατὰ Θεὸν λύπη) et *tristesse du monde* (ἡ τοῦ κόσμου λύπη) [2 Co 7. 10], la première conduisant au repentir et au salut, la seconde à la mort – distinction reprise par Évagre.

[Ad Eul. 7] ... le Destructeur substitue à la réjouissance dans le Seigneur une joie qui lui est propre. Et, à la place de la tristesse selon Dieu (ἀντὶ... τῆς κατὰ Θεὸν λύπης¹¹⁰), il insinue dans l'esprit la tristesse contraire, afin d'obscurcir l'âme par les soucis, en inversant complètement le rayon du Bien. (p. 27)

[...] La tristesse selon Dieu, elle, rappelle l'âme par les pleurs, car elle n'accepte pas la joie et la tristesse du camp ennemi, elle s'inquiète de la mort qui vient et du jugement, et elle s'ouvre peu à peu et se prépare à l'accueillir. (p. 28)

La tristesse du monde peut être celle qui suit un désir inassouvi ou une offense, c'est-à-dire qui concerne le soi comme privé de telle ou telle gratification escomptée¹¹¹, mais Évagre envisage aussi la possibilité d'une tristesse dont les causes ne sont pas aussi déterminées.

¹⁰⁷ Trad. GUILLAUMONT, *Traité pratique*, t. 2, *op. cit.*, p. 548 ; grec en PG 79. 1156D.

¹⁰⁸ Trad. dans BUNGE, *op. cit.*, p. 84 ; grec en PG 79. 1156C. Sur ces deux sources de la tristesse, voir aussi Ad Eul. 7, « Des désirs frustrés produisent des tristesses. [...] Une tristesse moyenne s'élève au milieu d'hommes en colère... » (p. 28).

¹⁰⁹ De façon significative, la citation précédente d'OSp. XI (5.12) où se trouvent énoncés les objets de cinq des huit pensées, appartient au chapitre sur la tristesse, qui naît de l'absence de n'importe quel objet convoité.

¹¹⁰ PG 79. 1101D.

¹¹¹ La tristesse à propos de ses péchés passés peut encore être une tristesse selon le monde, quand elle conduit au désespoir et au suicide. À ce propos, voir CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, IX. 9-12 (*op. cit.*, p. 377-379).

[Ad Eul. 7] Il y a deux tristesses issues du vice qui se trouvent rattachées à chaque activité : l'une surgit dans le cœur sans cause attristante visible ; l'autre naît, provoquée par des causes inusitées.¹¹²

Pour cette raison, la distinction entre *tristesse selon Dieu* et *tristesse du monde* n'opère pas seulement quant à l'objet dont on s'attriste, mais aussi à partir des effets : obscurcissement et caractère destructeur pour la *tristesse du monde*, repentir et humilité pour la *tristesse selon Dieu*¹¹³. L'expression de *tristesse du monde* peut tout autant exprimer une appartenance (la tristesse qui appartient au monde, ou à celui qui est du monde), qu'une destination (la tristesse à propos du monde) ; dans les deux cas, la mondanité – sous une figure plus générale que la référence à un genre d'objet ou de gratification escomptée – est le sens essentiel de la tristesse pécheresse.

Il y a, en conséquence, dans la tristesse, une potentialité d'indétermination et de généralisation, de telle sorte que la mondanité n'est plus qu'une provenance-destination globale, indépendante de tel ou tel objet ou genre d'objet. À cela s'ajoute son essentielle négativité, au regard de laquelle elle reçoit une distinction spéciale de la part d'Évagre.

[Pensées 12] Tous les démons apprennent à l'âme à aimer le plaisir (φιλήδονον διδάσκουσι τὴν ψυχὴν) : seul le démon de la tristesse n'accepte pas de le faire, mais va jusqu'à détruire les pensées de ceux qui sont dans la place, retranchant et desséchant tout plaisir de l'âme au moyen de la tristesse.
(p. 192-193)

[Sk. 51] Pleasure (ἡδονή) follows every thought except for thoughts of sadness.¹¹⁴

[Ant. IV.5] To the Lord concerning the demon of sadness that approached me and that alone [among the demons] did not create a desire...¹¹⁵

Le problème posé par la tristesse est alors double. D'une part, s'il n'est pas question en elle de convoitise, donc d'une jouissance ou d'une gratification escomptée, il est difficile de comprendre qu'elle exerce une tentation, n'adressant, comme le souligne Évagre, aucun appel au plaisir.

¹¹² Grec : Διτταὶ τῆς κακίας αἱ λύπαι τυγχάνουσιν ἐν ἐκάστη ἐργασίᾳ [ἀπεζευγμένοι]· καὶ ἡ μὲν ἐφίσταται τῇ καρδίᾳ λυπηρᾶς αἰτίας οὐ βλεπομένης, ἡ δὲ τίκτεται ἐξ ἀλλοκότων αἰτιῶν ὠθουμένη. (SINKIEWICZ, *op. cit.*, p. 314)

¹¹³ Même distinction chez Jean CASSIEN, *ibid.*

¹¹⁴ SINKIEWICZ, *op. cit.*, p. 215 ; grec : MUYLDERMANS, *op. cit.*, p. 379.

¹¹⁵ Même affirmation encore en *Disc.* 69, « Seule la pensée de tristesse ne comporte pas de plaisir (Μόνος δὲ ὁ τῆς λύπης λογισμὸς οὐκ ἔχει ἡδονήν). » (p. 168-169).

D'autre part, si elle est susceptible de suivre la déception de n'importe quelle autre passion, ou même de ne provenir d'aucune cause assignable du côté du monde, en quoi constitue-t-elle une tentation spécifique, et non pas le revers de chaque attachement passionné en particulier, voire de l'être-du-monde en général ? D'un côté, son statut de tentation est problématique, de l'autre, son statut de tentation spécifique parmi les huit. Il est possible de répondre ainsi : que la tristesse concerne ou non un objet ou un fait discernable, s'attrister constitue un processus à part entière, de contenu spécifique, distinct de la convoitise, mais n'en contenant pas moins un rapport à soi et un rapport au sensible. Le rapport à soi en question est de l'ordre de la complaisance, à la fois déploiement et déploration de son propre état non-comblé, tandis que le rapport au sensible réside dans le maintien de la direction de l'attachement – sur un mode déterminé ou non – vers le monde, en dépit de la contrariété qu'il rencontre. Il s'agit donc d'une passion analogue aux autres dans sa constitution, bien que son mode soit négatif et que le genre de jouissance ou le genre d'objet dont il s'agit (sur le mode du refus) soient indifférents – elle est, en quelque sorte, une passion d'ordre second. La tristesse constitue donc une tentation à part entière en tant que mode spécifique – bien que paradoxal – de complaisance pour le sensible et pour soi. Le problème résiduel est alors de savoir pourquoi elle doit être comptée au nombre des tentations principales alors que la jouissance en général, sans acception d'objet, n'en est pas une, pas plus que la joie. Peut-être est-ce parce que la jouissance ou la joie peuvent être absorbées sous telle ou telle tentation, tandis que la tristesse, par ses effets et sa physionomie propre, réclame une catégorie à part – bien qu'elle ne soit assurément pas du même degré que les autres tentations.

2.3 Le problème de l'objet d'ἄκηδία

2.3.1 Négativité et indétermination : le rien de l'acédie

L'acédie est la troisième pensée souffrant d'une absence d'évidence du côté de l'objet sensible. De fait, le type de visée sensible qui se joue en elle est difficile à identifier, à cause d'un caractère doublement problématique :

l'indétermination qui règne du côté du sensible et la négativité de son contenu affectif.

Si la dimension de convoitise est présente, dans les pensées d'acédie, elle ne semble pas porter sur un genre déterminé d'objets ; ce peut être l'attente d'une visite ou de l'heure du repas, le désir d'autres lieux, d'un métier plus gratifiant, la nostalgie des proches et de l'existence d'autrefois. Dans les tentations de l'ordre du désir, l'indétermination règne au sein d'un genre d'objets identifiable ; la *porneia* « contraint à désirer des corps variés » [Pr. 8], la *gastrimargia* « convoite des nourritures variées » [Pr. 16]. Ce qui manque d'évidence, dans le cas de l'acédie, est le trait commun aux choses convoitées, et corrélativement, le genre de satisfaction qui en est attendue.

Quant à la dimension de négativité, elle apparaît en ceci que le désir, dans l'acédie, ne semble pas être premier, mais simplement le revers d'un état plus fondamental de dégoût. Si l'on considère la crise décrite au chapitre 12 du *Traité pratique*, les déterminations négatives apparaissent d'abord – pesanteur, temps long, aversion pour le lieu et l'état de vie ; de là, est engendré le désir d'autre chose, qui semble d'ailleurs déterminé uniquement comme négation de ce qui est là. L'acédie apparaît comme une passion qui s'exerce *contre* quelque chose (l'ascèse, la prière, la vie monastique en général), et non pas *au nom de* quelque chose – un genre d'objets ou de jouissance précis.

Il faut préciser, à ce point, que les tentations relevant du désir sont également susceptibles de s'exprimer sur le mode, négatif, d'une opposition à tel ou tel aspect de la vie monastique. La pensée de *gastrimargia*, par exemple, peut opérer par la représentation des maladies risquées par le moine à cause du jeûne¹¹⁶, et la pensée de *philargyria* inspirer le dégoût pour la vie monastique comme stérile, indigente et honteuse¹¹⁷. La particularité de l'acédie est que le

¹¹⁶ Pr. 7, « La pensée de gourmandise suggère au moine l'échec rapide de son ascèse : elle lui représente [...] une longue maladie, le manque du nécessaire, et l'absence de médecin. », *Ant.* I. 19, « Contre les pensées qui nous détournent de nos pratiques ascétiques en nous effrayant et en nous disant qu'une mort lamentable est le résultat d'un jeûne sévère. » (trad. Guillaumont, *Traité pratique*, t. 2, *op. cit.*, p. 511).

¹¹⁷ Pr. 9, « L'avarice suggère une longue vieillesse, l'impuissance des mains au travail, les famines qui se produiront, les maladies qui surviendront, les amertumes de la pauvreté, et quelle honte il y a à recevoir des autres ce dont on a besoin. ».

dégoût ne semble pas, comme dans les deux cas précédents, l'expression seconde, détournée, d'un désir. Le geste qui porte l'acédie à son accomplissement, à savoir la désertion de la cellule, n'offre pas une satisfaction précise : il n'exprime rien d'autre que l'aversion pour la cellule. Pourtant, la négativité n'est attribuée par Évagre, à titre exceptionnel, qu'à la tristesse, et l'acédie est implicitement incluse parmi « les démons [qui] apprennent à l'âme à aimer le plaisir » [*Pensées* 12].

Mais quand bien même le dégoût serait premier dans l'acédie, le problème est le même que pour le désir : il règne une complète indétermination du côté du sensible. Il est difficile d'identifier un aspect commun aux objets d'aversion, « le lieu où il est, ... son état de vie même, ... le travail manuel », le manque de charité des frères, d'éventuelles offenses subies, la durée et les peines de l'ascèse [*Pr.* 12].

Cette négativité-indétermination forme dans l'acédie ce qui pourrait s'appeler un apparent *rien* du côté du sensible. De la difficulté de circonscrire avec évidence le *quoi* de l'acédie – le *au nom de quoi*, plus exactement –, il n'y a qu'un pas à conclure qu'elle n'a pas d'objet du tout¹¹⁸. Dans cet apparent rien logé au cœur de l'acédie, à l'emplacement de l'objet sensible, il est possible de discerner le foyer du mystère-scandale de l'*acedia* : le dégoût à l'égard d'une revendication aussi haute et impérieuse que celle du Bien, alors même que *rien* ne se présente comme tentant pour éloigner le moine de sa vocation, mis à part, précisément, *n'importe quoi d'autre*. Le scandale se trouve donc en ceci qu'il n'y ait *rien de précis*, au moment de l'acédie, *au nom de quoi* l'on puisse ne pas vou-

¹¹⁸ Là se trouve un élément de distinction parfois avancé entre acédie et tristesse : la tristesse aurait un objet, mais non l'acédie. Voir par exemple J.-C. LARCHET, *Thérapeutique des maladies spirituelles* (Paris : Cerf, 2000), « Ce qui distingue essentiellement l'acédie de la tristesse, c'est que rien de précis ne la motive. » (p. 211). Mais l'auteur avait lui-même affirmé précédemment que « [La tristesse] peut également être produite dans l'âme par une action directe des démons, ou encore y naître sans motif apparent. » (p. 197) ; dans ce dernier cas, comme il le note lui-même, « la limite devient alors peu précise entre cette espèce de tristesse et la passion d'acédie » (p. 200). La possibilité d'une tristesse sans cause, envisagée par Évagre lui-même (voir *Ad Eul.* 7), achève de ruiner l'hypothèse. Elle n'a pas davantage de fondement chez Cassien, pour lequel l'absence d'occasion extérieure est le point commun entre *acedia* et *tristitia*. Voir *Conférence* V. 9, *op. cit.*, « La tristesse et l'acédie, contrairement aux deux vices précédents [*i.e.* la colère et l'avarice], naissent d'habitude sans provocation du dehors. » (p. 327) et V. 3, « Ceux-ci reçoivent l'impulsion d'une cause extérieure, telles l'avarice et la colère ; ceux-là naissent de mouvements intérieurs, comme l'acédie et la tristesse. » (p. 313).

loir se livrer à l'activité pour Dieu, ni aucune satisfaction précise qui y soit préférée. L'énigme est que le *rien* puisse représenter une tentation, opposer une résistance à une interpellation aussi élevée que celle de Dieu¹¹⁹.

2.3.1.1 Interprétation théologique

La réponse donnée par la tradition à ce double problème d'indétermination et de négativité a consisté à résoudre l'énigme par l'aggravation du scandale : si rien de précis ne détourne de Dieu, l'objet d'aversion doit être le divin lui-même. L'indétermination du côté du mondain a donc été maintenue, tandis que le véritable objet s'est retrouvé placé de l'autre côté, du côté du bien, compris en un sens concret ou spirituel. L'acédie a donc été déterminée comme un rapport premier et direct avec le bien, d'ordre négatif. Tel est le sens de l'interprétation qui a constitué le fond constant de la tradition latine de l'*acedia*, le relâchement dans le service de Dieu, d'où dérive sa compréhension actuelle comme négligence ou dégoût spirituels. À un niveau supérieur d'abstraction théologique, l'acédie est comprise comme refus du bien, interprétation encore perpétuée aujourd'hui¹²⁰. Elle renvoie alors un écho direct

¹¹⁹ Voir J.-L. MARION, « L'angoisse et l'ennui, pour interpréter "Was ist Metaphysik ?" », *Archives de Philosophie* 43 (1980), « Ὁ ἀκηδία rend l'âme malade jusqu'à la mort parce que, comme "torpor mentis bona negligentis inchoare" elle "deprimit animum hominis, ut nihil ei agere libeat" (saint Thomas, [Summa theologiae, IIa IIae q. 35], a. 1, resp.). Rien, pas même répondre à une "revendication" de Dieu. » (p. 129, note 10).

¹²⁰ Voir par exemple D. PĂLĂȘAN, *L'ennui chez Pascal et l'acédie*, op. cit., p. 30, « L'acédie se déclenche décidément "en présence" du surnaturel, comme refus de donner cours à la sollicitation de celui-ci – refus de participation, de consentement [...] ; elle indique sans aucun doute et le plus fidèlement le penchant de la volonté libre à s'opposer, en l'homme, à la volonté créatrice ». L'acédie est aussi formulée comme « suppression de la disponibilité à la grâce qui sollicite dans le Christ, relâchement de l'âme ou atonie par suite de la paresse du désir de Dieu (paresse qui annule, donc, la communication à celle-là et la participation à tous ses biens) », comme « pesantier [...] du manque, refus ou abandon de la grâce » (*ibid.*, p. 21), ou encore comme « dégoût universel, qui a pour objet la grâce communiquée dans la personne du Christ » (*ibid.*, p. 23), c'est-à-dire que « la cause de l'acédie [...] est le refus de collaborer à la grâce ou au Christ qui sollicite » (*loc. cit.*).

Voir encore J.-L. MARION, *loc. cit.*, « Depuis Grégoire le Grand, Évagre le Pontique et Nil d'Ancyre [...] jusqu'à saint Thomas [...], la tradition spirituelle n'hésite pas à tenir pour un péché mortel l'ennui qui rend indifférent à la charité, et, plus généralement, à tout don de Dieu. C'est qu'en effet rien ne menace plus de mort l'âme que sa propre défaillance devant l'incitation divine à aimer... ».

à l'énigmatique négligence originaire des intellects dans la participation à la science essentielle.

[KG III. 28] L'âme pécheresse est le *nous* pur qui, par sa négligence¹²¹, est déchu de la contemplation de l'Unité sainte et a besoin d'obtenir, par un grand travail, l'image parfaite de la Trinité sainte, de laquelle il est déchu. (S1)

De façon plus générale, l'*acedia* comme dégoût envers le bien vient coïncider avec le pan négatif du péché : celui-ci ne peut être une préférence pour le sensible sans être en même temps un mépris du bien divin¹²². Le problème posé est alors de savoir en quoi l'acédie doit être une tentation spécifique, si elle se confond avec la négativité générale du péché. L'autre versant de ce dernier, le choix du plaisir éphémère, n'est pas compté au nombre des huit tentations : il est contenu implicitement dans chacune d'elle. Tout désir mondain exprime, sur un mode déterminé, l'essence du péché, c'est-à-dire sa double nature de préférence pour l'éphémère et de mépris pour l'éternel ; la négativité du péché y est donc contenue, quand elle ne s'y exprime pas explicitement. Comme on l'a vu avec les tentations évagriennes de *gastrimargia* et *philargyria*, si le bien sous telle ou telle figure vient contrarier la satisfaction d'un désir sensible, il fait l'objet d'une aversion.

Le problème a déjà été rencontré auprès de la tristesse : si l'acédie représente une forme générale de négativité, comment peut-elle constituer une tentation à part entière ? L'analyse de l'*acedia* par Thomas d'Aquin, que ce soit dans le *De Malo* ou la *Somme théologique*, manifeste une conscience aiguë de ce problème de spécificité, auquel un article est à chaque fois consacré¹²³. Dans la

¹²¹ Le texte grec original étant perdu, on ne peut être assuré du terme employé par Évagre pour *négligence*. La rétroversion grecque de Frankenberg à partir du syriaque donne ἀμέλεια (*op. cit.*, p. 207). On peut donc supposer que le terme syriaque n'est pas celui qui occupe en général l'emplacement de l'ἀκηδία.

¹²² Cela est rendu manifeste par une définition évagrienne de la vanité (au sens d'attachement à ce qui est vain, et non de vaine gloire), comme *habitude mauvaise à la suite de laquelle l'âme choisit les plaisirs éphémères et méprise les éternels, impérissables* (*In Ps.* 143. 4). Grec : Ματαιότης ἐστὶν ἕξις χειρίστη λογικῆς ψυχῆς, καθ' ἣν τὰς φθαρτὰς ἡδονὰς προαιρουμένη τῶν αἰδίων καὶ ἀφθάρτων καταφρονεῖ [PG. 12. 1669C]].

¹²³ *Somme théologique*, IIa IIae, q. 35 a. 2, « L'acédie est-elle un vice particulier ? » et *De Malo*, q. 11, a. 2, « L'acédie est-elle un péché spécial ? ». Les éditions utilisées sont toujours *Somme théologique*, t. 3, Paris : Cerf, 1985 et *Questions disputées sur le mal*, Paris : Nouvelles Éditions Latines, 1992.

Somme théologique, le vice d'*acedia* est, on le rappelle, opposé à la joie que donne la charité [IIa IIae, q. 35, a 0], donc tenu pour une espèce de tristesse [IIa IIae, q. 35, a. 1, obj. 1], plus exactement une tristesse « mauvaise en elle-même » parce qu'elle « provient d'un mal apparent et d'un bien véritable » [IIa IIae, q. 35, a. 1, resp.] – consistant en effet à s'attrister du bien spirituel, divin, ou intérieur¹²⁴. La tristesse thomasienne comporte une dimension de haine réactive, c'est-à-dire qu'elle est une aversion à l'encontre de ce qui fait obstacle à la satisfaction.

[IIa IIae, q. 35, a. 4, ad 2] La tristesse a nécessairement deux résultats : elle conduit l'homme à s'écarter de ce qui l'attriste ; et elle le fait passer à d'autres activités où il trouve son plaisir¹²⁵.

L'aversion qu'est l'*acedia*, en tant que tristesse, exprime donc le mépris des biens impérissables, c'est-à-dire la négativité générale du péché.

[IIa IIae, q. 35, a. 1, ad 3] C'est de l'ingratitude que de diminuer les biens qui nous viennent de Dieu. C'est de ce mépris que vient l'acédie.

Mais en déterminant ainsi l'*acedia*, un problème se pose concernant sa spécificité : si elle est aversion pour le bien spirituel, alors elle est contenue dans tous les vices.

[IIa IIae, q. 35, a. 2, obj. 1] Ce qui se vérifie pour chaque vice ne constitue pas une raison particulière de vice. Or, tous les vices font que l'homme s'attriste du bien spirituel opposé ; car le luxurieux s'attriste du bien de la continence, le gourmand s'attriste du bien de l'abstinence.¹²⁶

La solution thomasienne, pour sauver la spécificité de l'*acedia* et le fait que la tradition l'ait transmise parmi les péchés principaux, consiste à opérer la

¹²⁴ *Somme théologique*, IIa IIae, q. 35, a. 1, resp., « l'acédie, comme nous l'envisageons ici, est une tristesse provenant d'un bien spirituel » ; *De Malo*, q. 11, a. 1, obj. 4, « il y a bien ici acédie, qui est la tristesse du bien spirituel de la vertu (*accidia <que> est tristitia de bono spirituali uirtutis*) » (*op. cit.*, p. 596), obj. 6, « l'acédie paraît être la tristesse ou le dégoût du bien intérieur » (*loc. cit.*) et resp., « l'acédie est le dégoût ou la tristesse du bien spirituel et intérieur » (*ibid.*, p. 598) ; q. 11, a. 4, resp., « l'acédie est une forme de tristesse qui porte sur le bien divin intérieur (*accidia sit quedam tristitia de bono diuino interno*) » (*ibid.*, p. 611).

¹²⁵ Correspondance avec *De Malo*, q. 11, a. 4, resp. « la tristesse a deux conséquences : l'une est que l'homme s'écarte de ce qui l'attriste, et l'autre qu'il passe à d'autres biens en lesquels il trouve son plaisir. » (*op. cit.*, p. 611).

¹²⁶ Correspondance avec *De Malo*, q. 11, a. 2, obj. 2, « De plus, ce qui est la conséquence de tout péché n'est pas un péché spécial. Or la tristesse du bien spirituel est la conséquence de tout péché : est cause de tristesse pour chacun ce qui lui est contraire, or à chaque péché est contraire un certain bien spirituel d'une vertu. » (*op. cit.*, p. 602).

spécification du côté de l'objet, c'est-à-dire ce dont elle est aversion : le bien spirituel ou divin.

[IIa IIae, q. 35, a. 2, resp.] ... il y a un ordre parmi les biens spirituels ; en effet, tous les biens spirituels qui se trouvent dans les actes de chaque vertu sont ordonnés à un bien spirituel unique qui est le bien divin, que concerne une vertu spéciale, la charité. Il appartient donc à chaque vertu de se réjouir de son bien spirituel propre, qui se trouve dans son acte propre ; mais cette joie spirituelle qui se réjouit du bien divin appartient spécialement à la charité. Et de même, cette tristesse au sujet du bien spirituel qui se trouve dans les actes de chaque vertu n'appartient pas à un vice spécial, mais à tous les vices. Au contraire, s'attrister du bien divin, dont se réjouit la charité, cela appartient à un vice spécial qu'on appelle l'acédie.

[De Malo, q. 11, a. 2, resp.] Si l'acédie était de façon absolue la tristesse du bien spirituel, quel qu'il soit, sous n'importe quel rapport, il s'ensuivrait nécessairement qu'elle ne serait pas un péché spécial, mais une conséquence de tous les péchés ; donc, pour qu'elle soit tenue pour un péché spécial, il faut dire qu'elle est une tristesse portant sur le bien spirituel sous un rapport particulier.

[...] Le fait de s'attrister de ce bien spécial qu'est le bien intérieur et divin fait de l'acédie un péché spécial, de même qu'aimer ce bien fait de la charité une vertu spéciale.¹²⁷

Mais ce bien spécial est d'un degré supérieur aux biens sur lesquels portent les autres vertus, dans la mesure où il les subsume.

[De Malo, q. 11, a. 2, resp.] Il faut donc remarquer que rien n'empêche qu'une réalité considérée en elle-même soit un bien spécial, et qu'elle soit pourtant la fin commune de beaucoup : c'est ainsi que la charité est une vertu spéciale, parce qu'elle est d'abord et principalement l'amour du bien divin, et secondairement l'amour du bien de ceux qui sont proches ; et ce bien-là est la fin de tous les autres biens, ou de beaucoup d'entre eux. Ainsi donc, l'œuvre d'une vertu spéciale, par exemple la chasteté, peut être aimable ou agréable à un double titre : d'abord en tant qu'elle est l'œuvre de telle vertu, et cela est propre à la chasteté, et d'une autre façon en tant qu'elle est ordonnée au bien divin, et cela est propre à la charité.

Ainsi rapportée au bien divin, auquel les autres sont ordonnés, outre une aggravation considérable, devenant le vice opposé à la charité, l'acédie subit une élévation hiérarchique par rapport aux autres péchés, rapportés aux biens seconds. La spécificité de l'*acedia* se trouve alors articulée d'une manière paradoxale avec sa dimension de généralité : elle est un vice spécial en tant

¹²⁷ Voir aussi IIa IIae, q. 35, a. 3, ad 2, « L'acédie n'est pas un éloignement de l'esprit envers un bien spirituel quelconque, mais envers le bien divin, auquel l'esprit doit s'unir de toute nécessité » ; correspondance avec De Malo, q. 11, a. 3, ad 4, « L'acédie n'est pas l'éloignement de l'âme pour n'importe quel bien spirituel, mais pour le bien spirituel auquel l'âme doit être de toute nécessité unie, qui est le bien divin (*acedia non est recessus mentalis a quocumque bono spirituali set a bono spirituali cui mens ex necessitate debet inherere, quod est bonum diuinum*) » (*op. cit.*, p. 609).

qu'opposée à un bien spécial, mais ce bien subsumant tous les biens auxquels s'opposent les autres vices, l'acédie les surplombe tous ; pour le dire autrement, sa spécificité consiste à exprimer purement une généralité exprimée dans chaque péché sous un rapport particulier¹²⁸.

À proprement parler, l'*acedia* thomasienne n'est pas l'expression pure de la négativité du péché, puisqu'elle exprime celle-ci relativement à un bien spécial. Par ailleurs, l'élément d'une préférence sous-jacente pour le sensible n'est pas absent : il n'y a pas un *rien* du côté du sensible, mais une généralité indéterminée, au nom de laquelle la charité devient objet d'aversion.

[De Malo, q. 11, a. 2, resp.] Ce bien divin est source de tristesse pour l'homme à cause de l'opposition entre l'esprit et la chair, parce que comme le dit l'Apôtre dans la *Lettre aux Galates* (5, 17) : « La chair convoite contre l'esprit » ; et c'est pourquoi, lorsque l'amour charnel domine dans l'homme, il a du dégoût pour le bien spirituel comme lui étant contraire, comme un homme qui a le goût pervers a du dégoût pour une nourriture saine et s'attriste si parfois il lui faut prendre une telle nourriture.

Ce n'est cependant qu'une provenance d'arrière-plan, tandis que l'*acedia* se définit essentiellement comme un rapport *négatif* portant *directement* sur le bien lui-même. Une telle définition pose problème à cause de l'indétermination maintenue du côté du sensible, l'élément mondain se trouvant repoussé en arrière et dissous dans une généralité, celle de la domination de l'amour charnel dans l'homme. Une telle indétermination rend difficile la distinction avec la tristesse, elle-même susceptible d'être affranchie de toute occasion particulière et d'atteindre à cette même généralité (comme *tristesse du monde*). Le problème est supprimé dans les analyses thomasiennes, puisqu'elles présupposent une identité entre *tristitia* et *acedia* ; mais Évagre les tient pour deux tentations différentes, sous un rapport qu'il devient alors difficile de percevoir.

¹²⁸ Voir D. PĂLĂȘAN, *op. cit.*, p. 25-26, « La reprise de l'analyse scolastique du péché de l'*accidia* (nous allons nous appuyer principalement sur la description qu'en donne St. Thomas) fera apparaître en toute rigueur d'une part le propre du vice (aversion non pas pour tout bien indéterminé, mais précisément pour le bien proprement ou immédiatement divin – la joie spirituelle de la charité), d'autre part la portée universelle qu'il assume (comme la charité est sous-jacente à toute vertu, l'aversion pour chaque bien particulier, aversion résultant dans les vices individuels – renferme l'aversion pour le bien divin ; tout péché comportera donc sa dose d'acédie) » ; voir aussi p. 191-192, « L'acédie s'individualise surtout par son caractère générique, compréhensif, comme possibilité (et fin) de tout péché spécifique, dévoilement à des degrés plus ou moins intenses de la convoitise de l'âme. »

Le risque, en outre, de ce recul à l'arrière-plan de l'élément mondain, est la rupture complète avec lui, rendant l'*acedia* susceptible d'attirer sous sa juridiction toutes les formes de négativité spirituelle, y compris celles qui ne relèvent pas du péché. En mettant en avant, dans la définition de l'acédie, l'élément de dégoût spirituel, on perd le moyen de comprendre la distinction entre elle et les expériences mystiques négatives, comme la *siccitas*. Cette distinction, pourtant, a toujours été soulignée par la tradition.

Aux origines, déjà, Jean Cassien, dans la IV^e de ses *Conférences*, décrit un état de dégoût spirituel.

[Conf. IV, 2] Il arrive aussi que nous soyons remplis d'une angoisse subite et sans cause ; nous nous sentons accablés d'une tristesse à laquelle il ne se trouve point de motif. La source en est séchée des mystiques expériences, mais encore la cellule devient insupportable, la lecture est à dégoût, la prière s'égare, inconstante et capricieuse, comme de gens pris d'ivresse. Nous gémissons, nous essayons vainement de rappeler notre esprit à sa direction première. Vainement ! Plus nous faisons effort pour le ramener à la contemplation de Dieu, plus il glisse et s'échappe en courses vagabondes. Stérilité dans l'âme ! Et ni le désir du ciel ni la crainte de l'enfer ne sont capables de secouer sa léthargie.¹²⁹

Le vocabulaire attaché à la tradition médiévale de l'*acedia* est massivement présent (*angor, maestitia, instabilis oratio, letalis somnus, sterilitas mentis, neglegentia, tepor, ignaua desidia*), ainsi que quelques traits de l'acédie évagrienne (*horroret cella, sorderet lectio*) ; mais de façon significative, le terme d'*acedia* demeure obstinément absent de cette description. Cet état reçoit trois explications possibles.

[Conf. IV, 3] Nos Pères nous ont appris trois raisons de la stérilité d'esprit dont vous parlez : elle peut être une suite de notre négligence, une tentation du démon, une épreuve ménagée par la divine Providence.¹³⁰

Il apparaît donc que le contenu de l'expérience en elle-même, et notamment l'affect de dégoût spirituel, ne suffit pas à déterminer cet état, qui peut être de l'ordre du péché – comme suite de la négligence ou effet d'une tentation, sans que le terme d'*acedia* ne soit mentionné dans un cas comme dans l'autre –, ou bien de la simple épreuve.

¹²⁹ Jean CASSIEN, *Conférences*, t. 1, *op. cit.*, p. 268-269.

¹³⁰ *Loc. cit.*

À l'autre extrémité de la tradition monastique, Jean de la Croix se fait encore l'écho de cette différence, distinguant l'épreuve de la *nuit sensible* de l'acédie. Le premier livre de la *Nuit obscure* traite de la « nuit du sens », c'est-à-dire de la purification sensible ; les sept premiers chapitres traitent des « imperfections des commençants », et le septième est précisément consacré aux « imperfections relatives à l'envie et à la paresse spirituelle » – nom où se reconnaît la traduction déformée de l'*acedia* médiévale.

Venons-en à la paresse. Ceux-ci ont du dégoût pour la spiritualité élevée et la fuient le plus qu'il leur est possible, parce qu'elle est en opposition avec leur soif des goûts sensibles. Ils sont si attirés par cette valeur sensible que tout ce qui en est dépourvu n'a pour eux nul attrait. [...] Ainsi cette paresse fait qu'ils préféreraient à la vraie perfection, c'est-à-dire au renoncement de la volonté propre pour Dieu, le goût et la jouissance de leur volonté, qu'ils cherchent à satisfaire bien plus que celle de Dieu.¹³¹

Le neuvième chapitre, consacré aux « signes auxquels on reconnaît que le spirituel se trouve dans la nuit de la purification sensitive », s'attache dans son commencement à distinguer la nuit sensible, épreuve inscrite dans la progression mystique et voulue par Dieu, avec un dégoût régressif, de contenu identique à cette *paresse spirituelle*, et de l'ordre du péché. Le premier signe propre à la *nuit sensible* est l'absence d'attraction pour le sensible : « alors que l'on ne trouve ni goût ni consolation dans les choses de Dieu, on n'en trouve pas non plus dans les créatures » (*op. cit.*, p. 54). S'il s'agissait d'un péché, au contraire, « la nature sentirait quelque penchant et inclination vers des objets étrangers à Dieu » (*loc. cit.*). L'élément du péché est visible du côté du mondain : « toutes les fois, en effet, que l'appétit entraîne en quelque imperfection, on se sent aussitôt plus ou moins incliné vers la créature où l'on a placé son goût et son affection » (*loc. cit.*).

L'objection contre la définition de l'acédie comme un rapport direct et négatif au bien porte sur deux éléments : le fait de placer la visée première de l'acédie du côté du bien – ce qui en fait un péché spirituel, plus général et plus grave que les autres –, et le fait de rechercher sa spécificité premièrement de ce côté, et non dans l'élément mondain. Si l'acédie doit être comprise comme une

¹³¹ JEAN DE LA CROIX, *La Nuit obscure* in *Œuvres complètes*, t. 4, trad. Marie DU SAINT-SACREMENT, Paris : Cerf, 1982, p. 49-50.

passion essentiellement négative, il s'agit de rétablir l'intentionnalité mondaine et spécifique de cette négativité, le mode de rapport au sensible qu'elle exprime. Notre questionnement en direction de l'ἀκηδία évagrienne, c'est-à-dire la quête de son essence mondaine, reçoit donc une orientation nouvelle : la manière possible de comprendre et d'articuler, en elle, l'indétermination du côté du sensible et la négativité qui s'exerce à l'encontre de la vie monastique, sur le fond d'une genèse de la passion acédiaste à partir du sensible.

2.3.2 Tentative de renversement de l'ἀκηδία

2.3.2.1 La fausse piste de la paresse

Ce qu'on cherche est la possibilité de comprendre l'ἀκηδία dans son orientation vers le monde, ou pour le dire autrement, comme rapport premier, direct et passionnel au sensible. L'interprétation subit une complète inversion : dans une telle optique, la négligence ou l'aversion à l'égard de la vie monastique, au lieu d'être placés au premier plan, deviennent des effets secondaires, exprimant la préférence sous-jacente pour le sensible, déclinée sous un mode spécifique – ce qui justifie de tenir l'ἀκηδία pour une tentation parmi les huit.

Une possibilité peut d'ores et déjà être écartée, celle de la réduction de l'acédie à la paresse, propension à ne rien faire ou répugnance à l'effort. Une telle répugnance exprimerait de fait une préférence spécifique, d'ordre passionnel, portant sur un élément qu'on pourrait identifier comme la facilité ou l'agrément – et le manque de zèle dans les tâches monastique peut en première apparence être ainsi compris. L'aversion acédiaste serait d'ordre réactif, et ne porterait pas sur le bien spirituel en lui-même, mais sur l'effort nécessaire pour y parvenir – où se reconnaît l'hypothèse de Bonaventure déjà rencontrée¹³². Une telle explication de l'*acedia*, comme le remarque Thomas d'Aquin, en fait un *vice charnel*, raison pour laquelle il la rejette, depuis la présupposition du caractère spirituel du péché d'*acedia*.

¹³² *Breviloquium*, III. 9. 6, « la paresse veut [posséder un bien propre] sans aucun travail (*sine labore aliquo*), donc infatigablement (*infatigabiliter*) » (*op. cit.*, p. 102-103).

[IIa IIae, q. 35, a. 2, obj. 3] ... il n'appartient qu'à la paresse de fuir l'effort et de rechercher le repos corporel.

[IIa IIae, q. 35, a. 2, resp.] On ne peut pas dire que l'acédie soit un vice spécial dans la mesure où elle fuit le bien spirituel en tant qu'il est fatigant ou pénible pour le corps, ou qu'il empêche sa délectation ; car cela ne la distinguerait pas des vices charnels...¹³³

Mais l'impossibilité d'une réduction de l'acédie à la paresse s'élève, depuis la figure évagrienne elle-même, pour de toutes autres raisons. De fait, une portion des symptômes de l'ἀκηδία renvoie dans les parages de la paresse, en particulier désir de repos [*Ad Eul.* 12], somnolence et refus du travail manuel [*Ant.* VI. 28, *De Vit.* 4], désir d'un métier moins ingrat [*Ant.* VI. 1, *Pr.* 12], et sur le plan spirituel, désir de parvenir à la perfection sans effort, avec des justifications fallacieuses [*Ant.* VI.3, 5, 8, 41], négligence dans l'ascèse [*Ant.* VI. 29, *De Vit.* 4], manque de zèle dans les activités spirituelles [*De Vit.* 4, *OSp.* XIVa, b (6.16), *Ad Eul.* 8b, 9, 28]. Mais cette réticence à l'effort s'exerce de façon sélective, sur les activités attachées à la vocation. En ce qui concerne le travail manuel, il s'agit du travail *lié au métier qu'il connaît* [*Ant.* VI. 1], tandis que, d'un autre côté, l'ermite acédiaste peut faire preuve d'un surcroît de zèle [*OSp.* XIII¹³⁴].

Si l'objet d'aversion est la vocation elle-même, l'hypothèse du dégoût à l'égard du bien semble alors s'imposer de nouveau. Que l'élément d'aversion se trouve dans la vocation ne signifie cependant pas nécessairement que la visée de cette aversion soit la vocation elle-même en tant que bien ou cheminement vers le bien. Il est possible que le dégoût porte sur le mode spécifique d'effort exigé par la vocation ; mais alors la focalisation exclusive sur ce symptôme précis risque de ne pas y donner accès. Les symptômes de l'ordre de la paresse – sélective – contenus dans l'ἀκηδία constituent seulement une portion d'un ensemble plus vaste de manifestations. Sous peine de perdre dans l'accessoire, la

¹³³ Correspondance avec *De Malo*, q. 11, a. 2, obj. 3, « Mais on pourrait dire que l'acédie s'attriste du bien spirituel sous un motif spécial, à savoir en tant qu'il empêche le repos du corps. – On objecte à cela que convoiter le repos du corps relève des vices de la chair. [...] il s'ensuivrait que l'acédie serait un péché charnel, alors que saint Grégoire le compte pourtant parmi les péchés spirituels » (*op. cit.*, p. 602).

¹³⁴ (6.6) « Qui est en proie à l'acédie prétexte des visites de malades, en fait il ne satisfait que ses propres desseins. », (6.7) « Le moine en proie à l'acédie est prompt à rendre service, et il prend pour un précepte sa propre satisfaction. », (6.12) « *A sick person is not satisfied with a single type of food; the monk caught in acedia with a single type of work.* »

visée investigatrice doit être portée sur l'essentiel, le socle à partir duquel l'ensemble des manifestations acédiastes puissent se donner selon une structure intelligible et compréhensive, y compris la réticence à l'effort et l'aversion envers la vocation. La configuration évagrienne des tentations comme *passions* autorise à présupposer le caractère essentiellement mondain de ce fond constitutif de l'ἀκηδία ; mais l'enjeu est alors de déterminer cette mondanité en un sens distinct de la tristesse, c'est-à-dire autre que la généralité de l'insatisfaction.

2.3.2.2 Indétermination et privation d'objet

Le problème de l'acédie est son absence de visée précise, en termes de genre d'objet. Une genèse à partir du sensible est possible sur la base de cette indétermination, en rapportant l'absence d'objet au fait que l'acédie répond précisément à la suppression de tout objet de désir possible. L'acédie prend alors place dans le prolongement de la tristesse, comme exacerbation ou exaspération de celle-ci : la généralisation de l'insatisfaction se trouve portée jusqu'à la haine réactive, c'est-à-dire que la tristesse se double d'irascibilité. Une telle hypothèse peut trouver un appui dans certaines indications psychologiques d'Évagre concernant l'ἀκηδία, comme sollicitation conjointe de l'irascible et du concupiscible, notamment sa description comme *fureur contre ce qui est là et langueur de ce qui ne l'est pas* [In Ps. 139. 3]. L'acédie est alors l'expression pure et totale de l'insatisfaction, le jeu à vide de la partie passionnée de l'âme dans son intégralité, sans rapport à un objet perçu ou représenté.

... l'accomplissement de cette « pensée complexe » se traduit comme fonctionnement contre la nature des deux parties, à savoir : si dans la formation d'une passion s'imbriquent désir (comme tendance vers un certain bien) et irascibilité (déportement effectif vers le bien désiré), un désir frustré de (finalement) tout objet, qui fait la tristesse, va entraîner une colère universelle, car elle lutte strictement pour rien.

[...] La forme attribuable à l'acédie serait donc une « haine aveugle » [...] le désir de l'acédique est – en tant que tristesse – en permanence privé d'un bien qui lui convienne, et en tant que soutenu par l'irascibilité, il fera naître une haine sans objet fixe, disposée à l'aversion pour tout ce qui se présenterait.

(Daniela PĂLĂȘAN, *L'ennui pascalien et l'acédie*, op. cit., p. 172-174)

Dans cette hypothèse, le caractère indéterminé affecte tout autant le désir (privé d'objet) que l'aversion contre ce qui entretient l'état de privation¹³⁵ – dans le cas de l'ermite, la vie monastique. De même que, dans la tristesse, la déploration de l'absence de tel ou tel objet est entretenue pour elle-même, dans l'acédie, le ressentiment total et indéterminé engendré par la privation est déployé pour lui-même, contre tout ce qui se présente. La spécificité de l'acédie, par rapport à la tristesse, est alors uniquement affective : l'adjonction de la dimension d'irascibilité. Du côté du sensible, ce dont il est question est la même chose : la non-satisfaction en général, que la tristesse déplore comme résultat d'une perte, tandis que l'acédie s'en exaspère.

Le problème d'une telle caractérisation de l'acédie réside dans sa proximité trop grande avec la tristesse, dont elle ne se distingue que par l'adjonction du ressentiment – il suffit de comprendre la tristesse comme aversion, à la manière de Thomas d'Aquin, pour que la confusion soit entérinée. Le problème réside dans le fait de lui attribuer la même racine que la tristesse, à savoir la privation de satisfaction. Par ailleurs, on peut se demander si fonder l'acédie dans la privation de tout objet n'est pas faire entrer dans son essence une radicalité propre à la situation érémitique. Au-delà d'une affinité avec la vie au désert, l'acédie porterait dans sa constitution même l'aridité désertique ; des formes mondaines deviendraient alors difficiles à concevoir. Les objections ne paraissent vagues que parce que l'hypothèse elle-même souffre d'imprécision ; elles n'expriment que l'impossibilité de s'y installer et la nécessité de se remettre en marche.

2.3.2.3 Ennui et préoccupation pratique

La requête porte sur la formulation de la mondanité, plus précisément du rapport au sensible, qui caractérise en propre l'ἀκηδία, dans des termes plus spécifiques et plus affranchis de la tristesse. Plutôt que sur des indications géné-

¹³⁵ Voir D. PĂLĂȘAN, *op. cit.*, p. 209, « Délaisse de toute passion par la tristesse, son appétit convoiteur sera soit constamment insatisfait de tout ce qui est à sa disposition, haïssant sans discrimination tout ce qui ne peut lui fournir un sujet de "chasse" (qui fait, dans l'acédie, la part de l'irascible). »

rales d'Évagre sur le fonctionnement de l'ἀκηδία du point de vue des parties de l'âme qu'elle sollicite, l'assistance est à rechercher du côté des descriptions, ce qui advient concrètement dans le moment de l'acédie. Ce qui frappe immédiatement dans la description donnée au chapitre 12 du *Traité pratique* est l'instauration de l'acédie dans une expérience manifeste d'ennui – bien qu'il ne s'agisse là que d'un mode d'instauration possible parmi d'autres. Quelles déterminations est-il possible de dégager en suivant le fil de cette apparition singulière et circonstanciée ?

Le dégoût porte de fait sur *ce qui est là*, indistinctement, sous les déterminations du temps et de l'espace, d'où une attirance corrélative pour des lieux et temps *autres*, l'avenir proche (l'attente d'une visite éventuelle), le passé (la nostalgie de l'existence d'autrefois), un autre avenir (le souhait d'un autre métier), l'ailleurs quel qu'il soit (qui fait désertier la cellule, avec le prétexte que la divinité peut être adorée n'importe où). Mais le dégoût porte, tout autant que sur *l'ici et maintenant*, sur *l'ainsi*¹³⁶ ; si l'on reprend les considérations sur le travail souhaité, celui-ci doit être plus facile et rapporter davantage – le terme grec est προχωρεῖν, avancer, progresser, ou bien prospérer, rapporter un profit. L'aspect répulsif, dans le travail manuel lié à la vocation, ne semble pas tant l'effort en lui-même que l'effort inutile et sans profit. Des pensées d'acédie témoignent par ailleurs, dans le même ordre d'idée, d'une préoccupation pour la vie pratique, par exemple sous la forme d'un soupçon d'incapacité ou de lâcheté [*Ant.* VI. 46¹³⁷] ; cette préoccupation est illustrée de façon exemplaire dans un lieu extra-évagrien, un récit de la vie de Macaire d'Alexandrie – dont Évagre a été le disciple.

Un jour que j'étais dans le découragement (ἐν ἀκηδίᾳ), j'allai trouver [Macaire], et je lui dis : « Abbé, que faut-il que je fasse ? C'est que les réflexions

¹³⁶ Voir à ce propos les analyses de Rémi BRAGUE dans « L'image et l'acédie », *Revue Thomiste*, avril-juin 1985, t. 85, N°2, p. 204-206, en particulier la triple distinction *topos/chôra, kairos/chronos* et *bios/zoê*.

¹³⁷ « Contre les pensées d'acédie qui naissent en nous parce que nos parents prétendent, en ce qui nous concerne, que nous n'aurions pas quitté le monde et n'aimerions pas la vie monastique à cause de Dieu, mais [...] à cause de notre faiblesse, n'étant pas capables de nous montrer des hommes dans les affaires du monde. »

m'affligent en disant ceci : Tu ne fais rien, va-t'en d'ici » (Οὐδὲν ποιεῖς, ἄπελθε ἐντεῦθεν).¹³⁸

La présence d'une telle préoccupation pratique induit l'hypothèse que la nostalgie acédiaste porte sur un certain régime ou mode d'interaction avec les choses, de l'ordre de l'*affairement*¹³⁹. La répulsion acédiaste, corrélativement, s'exercerait contre tout état de vie non-affairé – ce dont le séjour au désert est une expérience radicale, à cause de la raréfaction des choses. Reste alors à éclaircir en quoi les tâches propres à la vie anachorétiques, qu'elles soient manuelles ou spirituelles, relèvent d'un rapport autre que l'*affairement*.

2.3.3 Remontée à la racine

À ce point, on détient deux formulations également vraisemblables de l'ἀκηδία, de style distinct, l'une affective (soulignant la dimension d'insatisfaction), l'autre pratique (soulignant l'aspect de désœuvrement). La requête d'une racine unificatrice ou plus originaire se fait donc sentir. À cet égard, la catégorie d'*affairement* peut revendiquer la primauté, parce qu'il y est fondamentalement question du *rapport mouvementé* à quelque chose, que ce soit sur le mode de la poursuite ou de la fréquentation ; autrement dit, l'*affairement* est susceptible de comprendre en lui non seulement l'agir, mais la préoccupation affective pour un objet. En outre, sous cette catégorie, la question de la modalité agréable ou non du rapport devient secondaire ; la requête acédiaste porte sur le caractère passionné lui-même, ou plus exactement, sur la sollicitation même de la partie passionnée de l'âme, sous l'un ou l'autre de ses aspects, irascible (lutte en vue des objets) et concupiscible (jouissance des objets)¹⁴⁰. La sollicitation conjointe du concupiscible et de l'irascible ne signifie

¹³⁸ PALLADE, *Histoire Lausiaque*, 18. 29, texte grec et trad. A. LUCOT, Paris : Picard et fils, 1912, p. 140-141.

¹³⁹ Voir encore Rémi BRAGUE, *op. cit.*, p. 206, « Vivre, c'est être *affairé*, être occupé à quelque chose. [...] Le désœuvrement du moine [que l'acédie] frappe a sa racine dans une expérience déterminée de la vie qui prive celle-ci de son *affairement* ».

¹⁴⁰ Voir KG I. 84, « l'*épithumia* est susceptible de la chasteté et de la luxure, et au *thumos* ont coutume d'arriver l'amour et la haine » (S2). Sur la fonction de l'irascible, voir *Pr.* 24, « La nature de la partie irascible, c'est de vouloir [...] lutter en vue du plaisir... ». La lutte est liée à l'amour en

plus seulement une exaspération de l'insatisfaction, donc la détermination affective pure d'une *tristesse portée jusqu'au ressentiment*, mais le fait qu'il s'agisse, au sein de l'acédie, de la modalité passionnelle en elle-même, en-deçà de sa division.

L'hypothèse peut, à ce stade, recevoir une pluralité de formulations. Du point de vue du *rapport*, ce qui est en question dans l'acédie est l'*affairement*. L'ἀκηδία exprime, sur un mode négatif, l'aliénation passionnelle au sein des choses, la puissance et l'effectivité toujours premières, dans l'état de péché, de la requête d'un commerce passionné avec elles, en arrière de son exercice sous telle ou telle forme. Du point de vue du soi, ce rapport peut être appelé un *rapport d'intéressement*, et du point de vue de sa modalité, un rapport *pratique-pathétique*. Du point de vue de la destination ou de l'extrémité de ce rapport, c'est-à-dire le sensible, ce qui est en jeu dans l'ἀκηδία est la sollicitation par l'extériorité, en présence ou sur un mode dérivé. L'essentiel dans le *venir du dehors* n'est pas la direction du mouvement – du dehors vers le dedans –, ce qui suggérerait une sorte de passivité, une attente d'être sollicité. La sollicitation peut tout à fait prendre la forme d'une initiative intérieure (la représentation d'une fin souhaitable) ; l'essentiel est la position externe de la référence. L'objet de l'acédie n'est alors, selon cette hypothèse, aucun objet ou genre d'objet précis, mais l'objectalité même – la position d'un objet et le rapport à lui. Ce qui s'exprime dans l'acédie n'est pas le désir sous telle ou telle modalité sensible, mais l'extraversion foncière de la partie passionnée de l'âme, ou plus exactement, de l'âme placée sous l'hégémonie de la partie passionnée, ou sa dépendance à l'égard du dehors.

On se trouve ainsi en possession d'une détermination de l'acédie dans des termes mondains, de manière analogue aux autres tentations, c'est-à-dire comme rapport orienté vers le sensible, de l'ordre de la jouissance (au simple sens d'usage), sur fond d'une complaisance pour soi. Mais il est impossible de

Pr. 4, « Ce que l'on aime, on le recherche aussi nécessairement, et, ce que l'on recherche, on lutte aussi pour l'obtenir ».

nier que l'acédie possède un statut particulier par rapport aux autres tentations, sous deux aspects, généralité et négativité.

L'apparence de généralité de l'acédie peut être rapportée, dans l'hypothèse de l'affairement, au fait qu'elle ne concerne ni un genre particulier de jouissance, ni même la satisfaction en général, mais la direction et la provenance de toute activité passionnelle. En abordant l'ἄκηδία sous cet angle, on substitue à la généralité de l'insatisfaction un caractère formel : ce qui vient en question est *le rapport même au sensible*, incluant en cela sa modalité, passionnée au sens évagrien, ou *pratique-pathétique*. Un tel rapport pratique-pathétique sous-tend toutes les autres passions, qui consistent en un rapport d'affairement précis auprès d'un genre d'objet précis – la tristesse n'y fait pas exception, étant une sorte d'affairement, non en vue d'un objet ou auprès d'un objet, mais autour d'un objet perdu. Si l'affairement est la forme de toutes les passions, l'acédie porte sur l'affairement en tant que tel, sans acception de mode et d'objet. Elle est donc plus radicale que la tristesse parce que plus dépouillée encore, du point de vue du contenu : elle ne porte ni sur un genre d'objet, ni sur la satisfaction mondaine en général, mais sur le besoin d'être affairé en tel ou tel sens auprès d'un objet.

Cela signifie autre chose – et l'on rejoint alors la négativité de l'acédie, plus exactement, on en comprend la nécessité : pour que le rapport au sensible en lui-même vienne en question, est requis un certain degré d'abstraction, de dépouillement des déterminations conférées par telle ou telle forme d'exercice – autrement il est inapparent. La prégnance de l'affairement ne peut s'exprimer purement et positivement, sous la forme du désir, ou plutôt du besoin – étant donné l'indétermination laissée du côté de l'objet –, qu'à la condition d'avoir été en premier lieu révélée par un refus radical de l'environnement de s'y prêter. Autrement, la gratification trouvée dans l'affairement est absorbée dans tel ou tel exercice particulier, fût-il la recherche d'une satisfaction qui se dérobe. La négativité est donc première et fondamentale dans l'acédie, au sens où la passion ne peut apparaître comme telle, dans sa spécificité, que dans le retrait de toute autre où son ressort propre s'incarnerait. En ce sens, l'acédie ne peut être pensée et expérimentée comme besoin d'affairement qu'à partir de

l'expérience constitutive d'une vacance d'affairement. Il devient alors faux de dire que l'acédie soit contenue dans tous les autres péchés, au sens où ils exprimeraient tous, sous leur modalité propre, le besoin d'être affairé en vue d'un objet, qu'elle exprimerait en général. L'acédie ne se confond pas avec un tel besoin – qui serait une expression de la préférence générale pour le sensible –, mais avec la *révélation par le vide* de la prégnance d'un tel besoin. Alors seulement, elle constitue un phénomène à part entière : elle est le désarroi liée à l'absence d'affairement, par où la forme ou le cadre rendant possibles les autres tentations se trouve manifesté.

Plus fondamentalement que l'insatisfaction, l'acédie répond donc à la suppression de toute occasion d'exercice du rapport passionné ou pratique-pathétique. Cela signifie que l'affairement lui-même doit faire défaut, dans sa possibilité, tandis que la requête de son exercice se maintient. L'empêchement de l'affairement doit donc être radical : non pas seulement l'absence ou l'éloignement des objets, mais l'inaccessibilité de tout objet. Si un rapport à l'objet est encore possible, c'est-à-dire si un certain rapport d'affairement s'exerce effectivement, sur un mode contrarié, il ne s'agit pas d'acédie, mais d'insatisfaction ou de tristesse – si l'objet est conçu comme perdu. L'acédie requiert que l'accessibilité même de l'objet soit abolie, donc son retrait hors de toute atteinte, y compris mentale.

La question restante est alors de savoir si l'inaccessibilité doit affecter ou non l'ensemble des objets – c'est-à-dire si la radicalité du retrait des objets doit être comprise comme une extension totale de ce retrait. Le problème touche alors à la radicalité érémitique : il s'agit de savoir si la révélation nécessaire de l'acédie par le vide exige l'abolition totale des occasions d'affairement qui est le sens même du séjour au désert. La suppression du rapport d'affairement dans sa possibilité exige-t-elle une abolition aussi totale et concrète des objets que celle qui a lieu dans le mode de présence qu'est le désert ? Cette question constitue une avancée en direction du devenir mondain de l'acédie, au sens où l'interrogation porte sur la nécessité, pour l'occurrence de l'acédie, de la radicalité du désert. Par là, est atteint précisément le point critique de l'affinité de l'acédie avec le désert : ce qui s'y joue est l'articulation entre l'essence mondaine

de l'ἀκηδία avec son apparence d'appartenance plus propre au désert. Avant de tenter d'y répondre, et de se rendre possible l'excursion hors du territoire natal de l'érémisme, la tâche qui s'impose est de vérifier l'intelligibilité du contenu concret de l'ἀκηδία d'Évagre à partir de cette hypothèse de lecture.

3 Retour au phénomène

3.1 Contenu général et modes d'occurrence

L'occurrence de l'ἀκηδία, selon l'hypothèse avancée, coïncide avec la révélation par le vide de la prégnance de l'affairement ; la passion d'acédie est donc l'expression du besoin d'être en rapport pratique-pathétique avec une extériorité sensible (ou plutôt, du reste, l'impossibilité de ne pas se trouver dans un tel rapport). La caractérisation de l'ἀκηδία par Évagre comme *relâchement de l'âme* (ἀτονία ψυχῆς)¹⁴¹ est susceptible de s'accorder avec cette formule. Un tel relâchement devient alors pensable comme résultat de la privation de toute occasion d'affairement : l'absence de point d'attache au dehors pour le commerce pratique-pathétique laisse la partie passionnée de l'âme à l'état délié. Par là, il est également possible de rendre compte de l'autre versant de l'acédie, l'agitation, l'attente inquiète tournée vers le dehors : le vide laissé du côté des objets engendre la réclamation frénétique et indéterminée d'un point d'attache externe. La partie passionnée de l'âme, dans l'acédie, s'exprime purement, dans une indétermination complète, parce que devant elle ou à son extrémité, il n'y a proprement rien, là où elle exige quelque chose.

Les voies possibles d'installation de l'acédie deviennent également intelligibles. La station dans la cellule, en premier lieu, est une situation de désœuvrement, donc de non-affairement, d'où la coïncidence de l'acédie avec l'ennui [*Pr.* 12, *OSp.* XIVa] ; de même l'oisiveté [*Bases* 8]. La chute dans l'acédie peut aussi se produire à cause de pensées d'*orgè* ou *porneia* survenant pendant la prière [*Pr.* 23]. L'acédie fait alors suite à l'irruption, sur un mode fantasmatique,

¹⁴¹ *OSp.* XIII, PG 79. 1157D.

du régime pratique-pathétique au sein d'un moment d'impassibilité. Le régime pratique-pathétique se trouvant réactivé au sein d'un espace dont est exclu tout objet susceptible de lui offrir un support, il n'est donc réactivé que pour être aussitôt laissé vide. La passion d'acédie se déploie alors sans autre contenu que la réclamation d'un objet quel qu'il soit. La fatigue [*Pensées* 17], la veille [*Ad Eul.* 8b], le surmenage [*Pensées* 35, *Ad Eul.* 28] sont des situations d'accentuation du régime anachorétique, qui peuvent engendrer une réaction ou une recrudescence de la revendication passionnelle pure qu'est l'acédie – la revendication par la partie passionnée de l'âme d'une possibilité de s'exercer, contre la suppression des occasions extérieures et intérieures de passion opérée par le travail de dépouillement en vue de l'impassibilité.

Dans le cas de l'excès de sommeil [*Ad Eul.* 28] ou de l'absence de persévérance [*Ad Eul.* 8a, *OSp.* XIII (6.3)], l'acédie advient sur le fond d'un amollissement de la vocation, par baisse de la tonicité, laissant le champ libre au retour des passions, sur un mode vide s'il ne se présente aucun objet particulier. Il en est de même pour toute forme d'affaiblissement de l'engagement dans la vocation, que ce soit à cause du démon de l'insensibilité [*Pensées* 11], ou d'une adversité quelconque – inconfort ou maladie [*Ant.* VI. 26, 32, 36, 47]. Il apparaît donc que le relâchement dans la vocation ne doit pas être confondu avec l'acédie, dans la mesure où il peut l'engendrer, tout comme être engendré par elle, comme on le verra par la suite. L'acédie ne coïncide donc pas avec le non-vouloir de la vocation ; celui-ci existe indépendamment d'elle et peut avoir d'autres causes.

3.2 Tableau des manifestations

Il reste encore, à partir de la racine identifiée, à constituer un tableau cohérent des symptômes de l'acédie. À cet égard, une division fondamentale peut être adoptée, coïncidant avec la partition essentielle de l'acédie entre souffrance du vide et réclamation d'un objet. Les symptômes se partageront alors entre des manifestations de prostration et des manifestations d'évasion. Cette division

peut être croisée avec la distinction évagrienne entre tentation et péché¹⁴², le passage de la première (simple trouble), au second (établissement de la passion dans l'âme), étant instauré par un consentement intérieur aux pensées suggérées¹⁴³. Le croisement de ces deux divisions donne la grille suivante :

| | Prostration | Évasion |
|--------------------|-------------|---------|
| Tentation d'acédie | (A) | (B) |
| Péché d'acédie | (A') | (B') |

3.2.1 La tentation d'acédie

3.2.1.1 Relâchement (A)

Dans cette rubrique, entrent les symptômes d'atonie physique et psychique, pesanteur [*Pr.* 12], sommeil [*OSp.* XIVa], faiblesse et manque de ressort [*OSp.* XIII (6.1), XIVb (6.16)], impression de temps long [*Pr.* 12]. De tels symptômes démontrent la nécessité de l'affairement, en quelque sorte, par l'absurde : ils sont l'état négatif où la partie passionnée de l'âme est laissée quand son exercice est rendu impossible, c'est-à-dire quand toute occasion d'affairement est inaccessible ou refusé par les environs immédiats, alors même qu'elle continue à dépendre du dehors. Dans l'état d'aliénation passionnelle, une telle dénégation de l'exercice pratique-pathétique ne peut être vécue comme supportable : la contradiction interne que contient cet état se trahit par le caractère pénible de l'expérience d'ἀκηδία. Le relâchement a le sens d'un être abandonné ou déserté, ou d'un être livré à soi – d'où la possibilité de dériver vers une tonalité déplorative, triste. La tristesse acédiaste porte spécifiquement sur l'isolement et l'absence de secours : regret de la vie passée [*Pr.* 12], sentiment d'abandon

¹⁴² Voir *Pr.* 74, « La tentation du moine, c'est une pensée qui monte à travers la partie passionnée de l'âme et obscurcit l'intellect. » et *Pr.* 75, « Le péché c'est le consentement (ἡ ... συγκατάθεσις) du moine au plaisir défendu que propose la pensée. »

¹⁴³ Voir *Pr.* 6, « Que toutes ces pensées nous troublent ou ne nous troublent pas, cela ne dépend pas de nous ; mais qu'elles déclenchent les passions ou ne les déclenchent pas, voilà qui dépend de nous. »

[Ant. VI. 34], plaintes quant au manque de compassion de l'abbé [Ant. VI. 2, 55] ou des frères [Pr. 12, Ant. VI. 30].

L'état de relâchement pénible exprime la prégnance du besoin d'affairement, dont la réclamation continue à se maintenir malgré la suppression des objets qui le rendraient possible. Il peut s'exprimer purement, par un déploiement d'affects négatifs, ennui ou tristesse, ou bien s'exprimer *contre* telle ou telle exigence provenant de la vocation, sous la forme d'une résistance – par où est rejoint le symptôme emblématique de l'*acedia*, la négligence ou paresse dans le service de Dieu.

L'incapacité au travail manuel comme à l'effort spirituel¹⁴⁴ est rapporté par Évagre lui-même au relâchement de l'âme [OSp. XIVb¹⁴⁵]. La faiblesse devant ces tâches vient de leur aridité, qui alimente la souffrance acédiaste : ce qui est en absent est l'affairement réclamé, qui a un double caractère extraverti et pratique-pratique. D'une part, il s'agit de tâches non-passionnelles¹⁴⁶, et même anti-passionnelles ; d'autre part, il s'agit de tâches recueillies, pour lesquelles l'élan motivant doit venir d'une source tout autre et opposée à l'attraction sensible de la partie passionnée de l'âme – l'orientation vers Dieu. La double dépendance à l'égard de l'agitation pratique-pathétique et de l'extériorité sensible est donc ce qui agit négativement dans l'acédie, empêchant toute forme d'activité d'une nature et d'une provenance autre – ascétique, intelligible, spirituelle. Selon l'hypothèse suivie, le fait que l'*ἀκηδία* se manifeste *contre* la vie érémitique est donc, plus précisément, corrélé à l'état de relâchement-anxiété engendré par l'absence de possibilité d'affairement alors même que ce rapport se maintient dans le principe. Cet état joue contre toute activité ne relevant pas de l'affairement réclamé – ce qui est le trait, précisément, de tout le contenu de la vocation érémitique. La *praktikè* est le travail en vue de l'impassibilité, donc le

¹⁴⁴ Voir Ant. VI. 28, « *t he thought of acedia that rejects manual labor* » et 29, « *the thought that neglects the labors involved in the service of the commandments* ».

¹⁴⁵ (6.14) « Comme le malade ne se charge pas de fardeaux pesants, ainsi l'acédiaste ne fait pas avec application l'œuvre de Dieu. L'un, en effet, est privé de la force du corps, l'autre a les ressorts de l'âme détendus ».

¹⁴⁶ Ainsi le travail manuel requis par la vocation, à la fois monotone et dépourvu de toute finalité de profit, strictement cantonné à la survie.

travail de renoncement au rapport passionné, la *gnostikè*, dont fait partie la prière, est un régime d'activité qui se déploie dans l'impassibilité (parfaite ou non). Dans tous les cas, le régime anachorétique est la négation du régime pratique-pathétique. Le relâchement dans la vocation exprime la force d'inertie du régime pratique-pathétique ; sous l'emprise de l'expression souffrante, c'est-à-dire contrariée, de la familiarité avec l'affairement, toute activité visant à sa suppression ou répondant à une sollicitation d'un autre ordre rencontre nécessairement une résistance : non seulement elle n'est pas ce qui est attendu (c'est-à-dire un affairement), mais elle maintient et renforce l'état de contrariété pénible.

3.2.1.2 Inquiétude (B)

Sous cette rubrique, viennent se ranger les symptômes relevant d'un retournement inquiet vers le dehors. Il ne s'agit pas à proprement parler d'une conséquence du relâchement, au sens où il existerait entre les deux un rapport de succession : ce mouvement vers le dehors est plutôt le revers nécessaire du relâchement, une autre expression de la contradiction interne que contient celui-ci. Il y a donc simultanéité entre les deux classes de symptômes. Le relâchement acédiaste n'a pas le sens d'une détente, d'un laisser-aller confortable – et sur ce point, le spectre de la paresse est définitivement conjuré ; il s'agit d'un état qui ne peut pas se soutenir lui-même et contient la réclamation d'une issue. Cette réclamation s'exprime par une pression agitée vers l'extériorité.

L'empêchement du rapport d'affairement engendre une réclamation indéterminée et sans mesure qui se répand non sur toute l'extension d'un genre d'objet, mais sur l'objectalité même. Le caractère de ce qui est attendu du côté du sensible est de venir du dehors offrir une issue – d'où qu'une telle réclamation indéterminée de sollicitation extérieure se manifeste par l'attente fébrile d'une visite, de l'heure du repas, une attention accrue à l'accessoire [Pr. 12, OSp. XIVa]. Le besoin d'extériorité est si aigu que la moindre chose qui se présente – fût-ce une pensée – revêt aussitôt un caractère attirant, par le simple fait qu'elle se présente. Autrement dit, la radicalité du manque d'occasion d'affairement

fairement est telle que toute chose ayant le caractère d'être présentée à l'attention est susceptible d'être investie.

La réclamation d'extériorité peut aussi se manifester, sur un mode moins immédiat, par une évasion en esprit, l'attraction vers un ailleurs quel qu'il soit, du moment qu'il soit *autre* [Pr. 12] – la vie passée, les proches, le monde, un avenir plus favorable, une autre cellule, un autre métier... Une autre manifestation est la requête d'un secours extérieur [Pr. 12, Ant. VI. 24].

D'autres symptômes, liés à des considérations négatives sur la vocation, comme l'inquiétude pour sa santé [Ant. VI. 6], les scrupules quant à ses propres motivations [Ant. VI. 46], expriment de manière détournée, ou plutôt fournissent des justifications à l'impossibilité de *rester là* et de soutenir l'état de relâchement. Là, il apparaît que la distinction entre relâchement et détournement vers un ailleurs peut être floue : les deux dimensions s'articulent étroitement.

Dans tous les cas, l'issue extérieure escomptée a précisément, en tant qu'escomptée, le caractère de n'être pas présente, de se trouver hors du champ de l'expérience immédiate ; cet éloignement peut être temporel ou physique. De sorte que l'issue n'est pas effective, et le fait de l'envisager, loin de mettre fin à la réclamation, l'exacerbe. L'évasion advient sur un mode trop inconsistant pour remplacer l'affairement réclamé ; elle ne fait qu'en tenir lieu, s'y substituer sur un mode dégradé, tandis que dans sa constitution, elle reste négative. Elle existe seulement à partir de l'isolement, par répulsion, mais elle ne se soutient pas longtemps et y retombe vite.

3.2.2 Le péché d'acédie

Le point de passage entre la tentation et le péché est difficile à discerner dans les symptômes évagriens, parce que la tentation ayant lieu en pensée, l'accomplissement du péché ne coïncide pas avec le passage à l'acte, mais avec un consentement intérieur. Cependant, un tel consentement se répercute, en dernier ressort, sous une forme manifeste, c'est-à-dire sous forme d'actes ou d'états où l'acédie trouve sa consécration, sa forme accomplie. Cet état accompli de l'acédie n'est pas donné de manière explicite par Évagre, dans la mesure où

son intérêt est focalisé plus en amont, sur le combat contre les tentations, les suggestions en pensées ; il est néanmoins possible de le discerner dans le prolongement des tendances présentes dans les pensées d'acédie. À ce niveau d'accomplissement, la scission entre les deux groupes de symptômes risque de devenir plus tranchée : la possibilité de l'installation stable de l'acédie dépend de la résolution de l'ambiguïté entre atonie et inquiétude, en un sens ou un autre. L'issue privilégiée est la fuite, et en cas d'impossibilité, la chute dans l'abattement.

3.2.2.1 Abattement (A')

Dans le prolongement des symptômes de relâchement, il serait possible de placer, comme accomplissement de l'acédie, à la suite de Jean Cassien, le sommeil¹⁴⁷. Mais le relâchement acédiaste contient, outre la pesanteur, une dimension d'insupportable ; il paraît donc plus pertinent de placer à son aboutissement le découragement, ou sous une forme plus extrême et affective, le désespoir, sentiment d'abandon irrémédiable – esquissé en *Ant.* VI. 12, 14, 18, 38, 56. La forme finale de l'acédie est donc un état de prostration dans l'insupportable, et non seulement extinction de la sensibilité et chute dans l'inaction, comme dans le sommeil. Mais cela n'advient que si la possibilité de l'extériorité est jugée définitivement perdue, si l'issue cesse d'être escomptée. L'aboutissement est donc dépressif : l'état de vie érémitique devient le seul horizon possible, et l'horizon sans fin d'un isolement désœuvré.

3.2.2.2 Désertion (B')

La consécration de l'impossibilité de supporter l'état de relâchement, d'un autre côté, advient avec la sortie de la cellule, sous des prétextes fallacieux [*Pr.* 12, *Ant.* VI. 24, 26, 39] ; une fois qu'il y a consenti, le moine est livré à l'errance [*OSp.* XIII (6.10, 6.13), *Ant.* VI. 57], à la dispersion dans une multitude d'activités [*OSp.* XIII (6.6, 6.7, 6.12)].

¹⁴⁷ Voir *Conf.* V. 11. 9, « Deux espèces aussi dans l'acédie. L'une précipite à dormir le moine en proie à l'anxiété. L'autre pousse à désertir et à fuir sa cellule. » (*Conférences*, t. 1, *op. cit.*, p. 335).

La question qui se pose est de savoir si le fait de céder à l'impulsion de l'évasion aboutit à rétablir le rapport d'affairement. En un sens, ce rapport est rétabli, dans une agitation ; cependant, le caractère propre de l'agitation acédiaste est l'instabilité, passage d'un travail à un autre, d'un lieu à un autre. Que signifie cette instabilité ? Dans la tentation d'acédie, l'inquiétude a un sens fondamentalement négatif : la réclamation d'une issue est absolument contemporaine de l'expérience du relâchement pénible, et elle se maintient sur un mode indéterminé et frénétique tant que cet état se maintient. Mais une fois la désertion accomplie, une fois un rapport d'affairement rétabli, le caractère d'inquiétude ne devrait-il pas disparaître ? L'instabilité acédiaste trahit, au contraire, la constance d'un évitement, donc le maintien de la négativité constitutive de l'acédie, la présence toujours effective de l'état de déliement pénible. Ce qui avait déjà été souligné pour la tentation d'acédie semble donc devoir être maintenu pour le péché : l'agir acédiaste reste négatif dans sa constitution, et impuissant à rétablir l'affairement requis. Mais comment penser le maintien de l'impossibilité de l'affairement, alors qu'une activité est rétablie ?

Avant de ramasser les problèmes résolus ou non résolus par notre hypothèse, on est en mesure, à ce point d'avancement, de se donner une formulation de l'élément recherché auprès d'Évagre, à savoir une essence mondaine de l'ἀκηδία, à partir de laquelle puisse être envisagée une transposition hors du désert. Une telle essence, en première approche, peut être tracée géométriquement au moyen de quelques schèmes structurels, ainsi énumérables :

- État de déliement-inquiétude insupportable ;
- Empêchement, corrélatif d'une situation d'isolement, de l'affairement dans sa possibilité même, faute d'occasions d'exercice, en contradiction avec la requête d'être affairé ;
- Négativité attachée au lieu de l'isolement-désœuvrement ;
- Projection dans un affairement superficiel répondant à la requête d'agitation pratique-pathétique, sans rétablir l'affairement au sens voulu.

4 Les énigmes de l'acédie

4.1 Énigmes résolues : sens de la négligence et désamorçage du *rien* de l'acédie

Au sein de l'acédie, s'établit une discrimination entre deux régimes d'activité, l'un passionnel, impossible dans son exercice mais maintenu dans le principe, et l'autre impassible, imposé par la vocation anachorétique, incarné à la fois par le mode de présence raréfiée qu'est le désert et par les tâches monastiques elles-mêmes, qu'elles relèvent de la *praktikè* ou de la *gnostikè*. Ce qui se joue dans l'ἀκηδία, à cet égard, est précisément la conversion de sens que subit avec Évagre le terme de *pratique*, à savoir le passage de son sens stoïcien (activité sociale et politique) à un nouveau sens, *monastique* (le travail en vue de l'impassibilité, c'est-à-dire, en dernier ressort, de la gnose)¹⁴⁸. L'ἀκηδία érémitique est le lieu du conflit entre deux régimes d'activité, l'expression de la difficulté à renoncer au pratique dans le premier sens pour se tenir dans le pratique au second sens. Depuis une nostalgie de l'activité mondaine, le genre de vie anachorétique subit une dévaluation, à cause de son caractère non-affairé. Là se joue la *mondanité* essentielle de l'acédie, c'est-à-dire sa relativité première, en tant que forme spécifique de péché, au monde, et non à Dieu. Si la répulsion ou la négligence à l'endroit des tâches monastiques n'est pas pensée à partir du régime passionnel, le sens de l'acédie se trouve noyé dans l'énigme-scandale de l'indifférence au bien, ou bien dissous dans la paresse, le refus de l'effort en général. La réticence touche à l'effort sous une double modalité, comme recueilli et comme non pratique-pathétique. Mais le problème ni la force de la volonté ou sa capacité à se déterminer elle-même, ni le degré supérieur d'effort requis pour se donner sa propre tâche, plutôt que de se laisser déterminer par le dehors. La possibilité des activités impassibles ou en vue de l'impassibilité est donnée par

¹⁴⁸ Voir GUILLAUMONT, *Aux origines du monachisme chrétien*, op. cit., ch. 2, « Philon et les origines du monachisme », p. 28, « le mot πρακτική chez Evagre le Pontique, le grand théoricien du monachisme [...] désigne essentiellement une activité morale, la pratique des vertus, la lutte contre les passions, l'ascèse elle-même, et cela chez le moine qui, par état de vie, est éloigné de la "vie pratique" au sens usuel, stoïcien, de cette expression ».

conversion de la volonté à Dieu et à la vocation, plutôt que par une décision forcée et autonome¹⁴⁹.

Le poids des symptômes spirituels se trouve, dans cette hypothèse, contrebalancé par l'élément mondain, et celui-ci restitué à sa primauté : la négligence dans les tâches monastiques, tout comme le dégoût à l'encontre des sollicitations spirituelles ne sont que les symptômes seconds d'un relâchement dont la genèse et l'orientation sont primitivement mondaines. Par là, est conjurée la tentation de penser directement et essentiellement l'acédie du point de vue du rapport à Dieu, à l'inverse de toutes les autres espèces de péchés. La négligence ou l'aversion qui s'expriment contre le contenu de la vie érémitique ne sont que les symptômes d'une non-conversion. Il n'y a pas tant refus de la grâce ou opposition à elle qu'indisponibilité, impossibilité de la recevoir. La possibilité de la grâce – comme dans toute tentation d'ailleurs –, est retirée, recouverte, mise à distance, parce que quelque chose s'est intercalé, qui fait écran et empêche la réception. La particularité de l'acédie est que cet écran est un vide, et toute l'étrangeté spirituelle de l'acédie réside dans ce pouvoir d'occultation du vide – la possibilité paradoxale d'être *rempli par le vide des affaires*.

Bien qu'il s'agisse d'un vide, le *quoi* de l'acédie – ce à quoi elle répond, du côté du sensible – n'est cependant pas *rien*. La difficulté à le saisir provient peut-être, paradoxalement, de l'énormité de la perte dont ce vide est le résidu, désertion si colossale qu'elle en devient inapparente : celle du monde comme réservoir de sollicitations, comme extériorité complice du pratique-pathétique. Ce vide coïncide avec toute l'extension de l'existence érémitique, en tant que non-mondaine. L'acédie a lieu dans un *no man's land* entre la *praktikè-gnostikè* et le régime mondain, c'est-à-dire dans le lieu laissé disponible pour la vie contemplative par la suppression des passions. Mais cette suppression ne garantit nullement l'installation de l'impassibilité : elle peut en rester au statut d'espace

¹⁴⁹ Sur ce point, voir Rémi BRAGUE, *op. cit.*, p. 212-228. L'analyse porte sur un apophtegme (voir *Les Apophtegmes des Pères du désert*, t. 1, *op. cit.*, VII. 1). Antoine, pris d'acédie, se demande comment être sauvé. Il reçoit alors d'un ange une vision de lui-même, travaillant et priant, avec l'injonction « Fais ceci et tu seras sauvé. ». Rémi Brague écrit ceci, p. 222 : « L'extraordinaire est qu'au lieu de me posséder paisiblement moi-même, je me découvre comme donné à moi-même ; qu'au lieu de coïncider avec moi, je découvre que je suis envoyé à moi. », et p. 223 : « l'humilité vraie est justement de se recevoir en sa propre identité. ».

vide. Les symptômes de l'acédie, sur un mode frénétique ou découragé, expriment la répugnance de la partie passionnée de l'âme à n'être *relative à rien en particulier*, et le scandale de l'acédie au sein d'une vocation chrétienne est que ce vide se confonde, dans l'instant de la crise d'acédie, avec la vie pour Dieu et vers Dieu – dans la mesure où tout ce qui est pour Dieu n'apparaît, dans ce moment, que comme creusement du vide pratique-pathétique. L'aversion pour le lieu destiné à Dieu – d'abord le lieu de la vie pour Dieu, ensuite le lieu intérieur de Dieu, l'intellect impassible – est contemporaine de son apparaître comme un lieu vidé de quelque chose. Le sens de la vocation se trouve donc perverti, le *laisser-libre* devenant dans le moment de l'acédie un *laisser-vide*. Selon l'expression de Rémi Brague, « il ne suffit pas de se transporter au désert pour y habiter »¹⁵⁰ : la mise hors de portée des choses ne supprime pas la disponibilité pour elles, qui demeure sur le mode d'une indétermination souffrante, d'une attente abyssale de détermination pratique-pathétique. La disponibilité de l'âme n'est pas un réceptif non-affecté par la nature de son contenu, de sorte qu'il serait possible de substituer un contenu à un autre ; elle est affectée, constituée par ce vers quoi elle s'est d'abord exercée, donc par les choses du monde. Là se trouve le sens même de la corruption : la disponibilité est toujours déjà tournée vers le monde et formée par lui. L'acédie atteste par le vide que la réceptivité constitutive est toujours déjà aliénée dans un mode pathétique-pratique. En l'absence de guérison complète de l'âme, la disponibilité mondaine, même privée d'objets, continue de s'exercer, négativement, contre la possibilité d'une réceptivité autre.

4.2 Énigmes intensifiées : instabilité, rupture et radicalité acédiaste

S'agissant de la consécration de l'acédie sur le mode de la désertion, le problème rencontré a été le suivant : pourquoi la désertion de la cellule ne supprime-t-elle pas l'acédie ? Toute activité entreprise contre le déliement-

¹⁵⁰ *Op. cit.*, p. 201.

inquiétude acédiaste continue elle-même à être acédiaste, trahissant cette même dualité dans son caractère d'*instabilitas loci* – pour employer un terme du champ médiéval de l'acédie. Cette instabilité acédiaste n'est manifestement pas l'affairement au sens où celui-ci exige d'être rétabli, sans quoi l'inquiétude corrélée au déliement de la partie passionnée de l'âme cesserait, au profit d'un affairement précis auprès de tel ou tel objet – fût-ce sur le mode du languissement ou de la tristesse. L'énigme réside donc en ceci que l'impossibilité d'exercice du rapport d'affairement, en raison d'un retrait de tout point d'arrimage, semble demeurer, alors même que des objets sont trouvés et visés pour ainsi dire passionnellement – tel ou tel lieu où l'ermite se rend, telle ou telle tâche auquel il répond (visites de malades, discussion avec des frères...). Que manque-t-il, si la modalité pratique-pathétique du rapport, ainsi qu'un objet vers lequel tendre, sont rétablis ?

Peut-être faut-il chercher secours du côté des autres tentations. Significativement, les tentations de l'ordre du désir s'expriment tout particulièrement sur un mode éparpillé et insatiable lorsqu'elles sont animées de l'intérieur par la négativité, c'est-à-dire par un manque d'objet. Faute d'occasions se présentant au dehors, le désir lui-même, dans la radicalité de sa réclamation d'exercice, constitue à sa mesure un champ imaginaire indéterminé d'objets possibles. L'indétermination exprime alors une surcompensation, sur un mode dérivé, dont l'impossibilité de se fixer trahit l'échec : la non-satisfaction se maintient. Le schéma peut être étendu au fonctionnement du désir passionné en lui-même, instable et insatiable parce que constitutivement impossible à satisfaire. Si la réclamation d'un objet d'exercice reçoit à chaque fois une réponse, et qu'elle la traverse, l'explication la plus évidente semble en effet qu'elle n'y trouve pas satisfaction. Il n'est pas question de contester que la recherche sans fin puisse en effet trahir un manque fondamental, une impossibilité constitutive de comblement. Mais une possibilité plus intéressante à envisager est que la satisfaction ne fasse nullement défaut ; le caractère insatiable du désir peut alors signifier, en un sens plus profond, que l'exercice lui-même est devenu ce qui est recherché, de telle sorte que la possibilité d'un *assez* a elle-même cessé d'être recherchée, que ce soit auprès d'un seul objet ou dans une sommation indéfinie

d'objets. L'intérêt d'une telle figure d'insatiabilité (non au sens d'impossibilité d'être satisfait, mais au sens d'une absence de recherche de satisfaction) est qu'elle rejoint l'exercice acédiaste, dans son instabilité, sur un point précis et peut-être essentiel : l'absence de toute liaison à l'objet particulier – le caractère déliable du rapport à lui –, et cela en dépit ou au sein même de sa fréquentation effective.

Mais alors on peut se demander ceci : en se donnant une telle figure de désir insatiable – et le schéma appelle, de manière paradigmatique, la *porneia* –, s'est-on réellement donné la possibilité de penser l'instabilité acédiaste, ou bien une telle forme d'insatiabilité n'est-elle pas plutôt, à l'inverse, à penser à partir de l'acédie elle-même ? Ce qu'on s'est donné là pourrait être une forme acédiaste du désir, dans la mesure où la satisfaction est laissée en arrière, au profit du *mouvement*. Il faut donc abandonner l'assistance des autres tentations, pour entrer de front dans l'énigme de l'instabilité acédiaste en elle-même – et en dernier ressort, de l'instabilité comme trait fondamentalement acédiaste.

L'élément essentiel, dans le rapport à l'objet, est alors la non-liaison, à penser comme le sens le plus propre de la fréquentation acédiaste. Que signifie exactement cette non-liaison ? L'instabilité de l'activité acédiaste provient d'une négativité sous-jacente, au sens où elle a foncièrement le sens d'un évitement : aller de lieu en lieu *pour ne pas* être dans la cellule, se livrer à toutes sortes d'actions charitables *pour ne pas* travailler, lire et prier dans la cellule. Cela veut dire que l'activité est poussée à la mobilité perpétuelle par évitement d'une sorte de lieu central répulsif où l'insoutenable de l'acédie continue de se maintenir, et qui se confond dans le cas de l'ermite avec le lieu de la vocation, la cellule. Ce lieu coïncide avec l'expérience d'une absence radicale de liaison pratique-pathétique. L'instabilité acédiaste n'existe comme telle que sur le fond de la constance de cette absence de liaison ; le mouvement que se donne l'acédiaste ne répare pas le tissu pratique-pathétique, et la rupture se maintient. L'énigme réside dans le sens du maintien de cette non-liaison, malgré la double présence d'un objet et d'une agitation de nature pratique-pathétique. Autrement dit, l'énigme se trouve dans le principe depuis lequel est possible une scission entre affairément et agitation. La possibilité qu'un désir quelconque puisse prendre

une forme acédiaste, c'est-à-dire, corrélativement, qu'il puisse prendre une forme non-acédiaste, repose elle-même sur la possibilité d'une telle scission. Par là, une figure singulière de l'insatiabilité – celle évoquée précédemment – pourrait être rejointe, rapportée à l'élément essentiel de l'acédie : la non-liaison.

Mais cette non-liaison doit d'abord être pensée à partir de la figure évagrienne de l'ἀκηδία. Le problème est alors que, dans le cas de l'ermite, la rupture fondamentale, l'impossibilité de rétablir un rapport d'affairement véritable, enraciné dans un objet précis – fût-ce pour un temps limité –, peut être rapportée à la vocation. On touche ici à la signification du fait, pour l'ermite acédiaste, de devenir *errant* (κυκλευτής¹⁵¹), c'est-à-dire dans un mode de vie qui n'est ni tout à fait mondain, ni tout à fait érémitique, mais une sorte de compromis entre les deux. Le non-rétablissement de l'affairement peut alors être rapporté au fait que l'ermite demeure au désert : la constance de la présence du désert autour de lui maintient la rupture parce qu'il n'y a pas véritablement d'affairement possible, si ce n'est sur un mode dérivé, par détournement des tâches monastiques. Mais l'énigme n'est pas tout à fait résolue, parce qu'il faudrait déterminer alors en quoi ces tâches ne sont pas un affairement, alors qu'elles constituent une forme d'agitation, sous laquelle l'ermite répond à son intérêt, sous prétexte de charité¹⁵².

En un sens plus profond, il peut sembler que la non-restauration de l'affairement tienne au fait que l'ermite continue à se tenir sous le principe de sa vocation, c'est-à-dire sous le principe de la rupture avec le mondain. L'état *gyrovague* étant la désertion du lieu vidé d'affairement qu'est la cellule, il exprime l'évitement d'une vocation qui n'en continue pas moins à peser sur l'ermite, inaccomplie, laissée à l'abandon. L'impossibilité de liaison dans l'affairement se rapporte donc au fait qu'il est déjà lié en un autre sens, beaucoup plus haut, par sa vocation précisément. Mais expliquer la non-liaison par une liaison plus haute et spirituelle signifierait retomber, par une voie détournée, dans ce qu'on

¹⁵¹ OSp. XIII (6.10) Κυκλευτής μοναχός, (6.11) μοναχός κυκλευτής (PG 79. 1160A). Traduction : « *a wandering monk* » (SINKIEWICZ, *op. cit.*), « le moine gyrovague » (BUNGE, *Akèdia*, *op. cit.*).

¹⁵² Voir OSp. XIII (6.6) « *A person afflicted with acedia proposes visiting the sick, but is fulfilling his own purpose* ».

s'est efforcé d'éviter, à savoir la compréhension de l'acédie à partir de la vocation.

L'enjeu est de parvenir à une genèse possible de la non-liaison à partir de l'élément mondain lui-même, de telle sorte que la vocation érémitique ne fasse que redoubler le phénomène, en l'accentuant depuis une exigence de liaison extra-mondaine. Une voie possible est alors de penser la rupture acédiaste sous l'angle du rapport mondain dans ce qu'il a de *déterminant*. Le monde comme réservoir de sollicitations n'est pas seulement, en effet, le support d'exercice de la disposition pratique-pathétique, il est le fond d'une *habitation constituante* pour le soi. La rupture en jeu dans l'ἀκηδία, au-delà de celle de l'être-dans-le-monde, est alors celle de l'être-du-monde. L'empêchement de l'affairement en un sens radical, non pas seulement dans son exercice momentané, mais dans sa possibilité même, est la rupture de cette habitation, donc l'expérience à proprement parler d'un soi isolé. Le sens que prend l'acédie est celui d'une incapacité à se soutenir soi-même comme non-déterminé par l'affairement, de sorte que le foyer central de répulsion, en elle, devient l'*être auprès de soi*, en tant que vidé de ses déterminations mondaines. La vacance d'affairement laisse le soi dans un vide qui n'est ni supportable ni habitable en un sens pratique-pathétique, alors même que l'aliénation pratique-pathétique se maintient dans le principe – d'où la négativité de l'acédie, d'où aussi son instabilité, expression d'une contradiction interne.

L'affairement en question sous l'acédie se voit adjoindre un sens qui dépasse celui de l'exigence passionnelle d'une extériorité à laquelle se rapporter : celui d'un principe d'une constitution du soi au sein d'un rapport d'appartenance au monde. Ce qui est en question dans l'acédie devient alors le mondain lui-même, non seulement dans sa nature pratique-pathétique (ce qui est seulement sa modalité), mais comme déterminant pour le soi. Cet élément relève du même caractère *formel* déjà noté dans l'acédie et qui la situe sur un plan plus reculé que les autres tentations : le désir, sous chacune de ses modalités, opère la détermination du soi en un sens mondain ; dans l'acédie, vient en question ce rapport déterminant en lui-même. Cela ne signifie pas que l'acédie soit contenue dans toutes les autres tentations, mais qu'elle prend sa racine plus

en arrière, et donc aussi, qu'elle requiert des conditions d'une radicalité particulière pour apparaître – apparition alors nécessairement négative. Sa position plus reculée signifie aussi la chose suivante : la radicalité acédiaste, une fois rejointe – ce qui requiert une rupture d'un genre particulier –, est susceptible de prendre sous son principe n'importe laquelle d'entre elles – laissant pour le moment de côté la question de savoir laquelle est alors plus propre à une expression acédiaste.

Depuis cette hypothèse d'une rupture avec *l'affairement pratique-pathétique en un sens déterminant*, donc avec l'appartenance mondaine, l'activité acédiaste devient intelligible dans son instabilité indépendamment du lien à la vocation : elle est corrélée à l'expérience du soi vide, c'est-à-dire non-déterminé en un sens mondain, et attachée à cette expérience, au sens où, tout en s'efforçant de l'éviter, elle la maintient. L'aversion acédiaste porte en effet sur le soi *en tant qu'isolé ou extrait du tissu pratique-pathétique qui le détermine dans l'état corrompu*. Ce soi laissé indéterminé est donc libre, déterminable, mais le refus de se tenir dans sa proximité exclut toute possibilité de détermination, non seulement par la vocation, mais par un affairement quelconque. Tout affairement vers lequel on s'oriente pour éviter la proximité de ce soi isolé ne peut rétablir l'appartenance, parce qu'évitant la proximité du soi comme indéterminé, il s'éloigne en même temps de sa déterminabilité, et ne peut jamais parvenir à l'engager. Travaillant à partir du vide de détermination du soi, sur le mode de l'éloignement, le mouvement acédiaste travaille en même temps contre toute détermination possible de ce dernier. La possibilité de la détermination pratique-pathétique, alors même qu'elle est ce dont l'acédie est le *non-supporter*, continue donc à faire défaut tant que la structure acédiaste se maintient, et cela même si un rapport *de modalité pratique-pathétique* est établi. L'activité acédiaste n'a en effet, du régime pratique-pathétique mondain, que le mouvement ou la modalité, sans le caractère déterminant : elle est non-engagée.

Mais il apparaît ici nettement que l'approfondissement de la voie d'une *indétermination mondaine du soi*, de même que celle, seulement entr'ouverte, d'une forme acédiaste du désir, ne peut être porté plus avant sans s'affranchir du cadre évagrien ; le glissement de vocabulaire atteste que les ressources exi-

gées sont d'une modernité intempestive au regard du moment évagrien où l'on se tient encore. La pensée de la nature exacte de la *détermination du soi* en question ne peut qu'être différée jusqu'à un temps où ces ressources se présenteront, ou plutôt, où la question elle-même se présentera, de l'intérieur d'une forme précise d'acédie – dont les liens avec l'acédie érémitique ne peuvent être, vu d'ici, qu'obscur.

Avec cet affinement de notre hypothèse, les schèmes précédemment énumérés peuvent être donnés sous une forme relevant d'un degré d'abstraction plus grande – formulant alors ce qu'on pourrait nommer un *thème pur de l'acédie* :

- État de déliement-inquiétude ;
- Rupture constitutive, située entre le soi et la possibilité de sa détermination ou constitution au sein du monde, sous tel ou tel rapport d'affairement, sans affranchissement, par ailleurs, de la pression vers l'exercice pratique-pathétique
- Expérience de négativité dans la proximité du soi vide, c'est-à-dire non-déterminé en un sens mondain ;
- Pression vers un mouvement ayant le sens d'un évitement de l'être auprès de soi, caractérisé par une essentielle instabilité, et se soldant par l'impossibilité de la détermination du soi, en quelque sens que ce soit – mondain ou autre que mondain.

Selon ce schéma, l'inquiétude particulière de l'ermite acédiaste est intelligible sans référence à la vocation, comme corrélatrice de l'expérience d'un soi dépossédé de ses déterminations mondaines, en raison d'une parcimonie ou d'un refus *dépersonnalisants* du côté des choses. La radicalité acédiaste exige qu'il en soit ainsi : le monde et le soi déterminé par lui doivent dans le moment de l'acédie avoir fait naufrage en un sens qui dépasse la simple absence dans l'instant de telle ou telle occupation précise, sans quoi l'acédie se manifesterait comme une simple impatience d'agir, ce à quoi elle ne se réduit pas. Le caractère total du naufrage en question, dans le cas de l'acédie érémitique, est corrélatif d'une suppression du substrat même de l'affairement, affectant aussi la liaison déterminante qui repose sur l'effectivité de l'affairement sous telle ou telle forme précise – y compris celle de languir pour telle ou telle chose hors de portée.

Le problème d'une telle modélisation de l'acédie est alors que, si elle confère une intelligibilité à l'instabilité acédiaste depuis l'élément mondain lui-

même, elle n'en fait pas de même du côté de la genèse de l'acédie. Pour le dire autrement, si l'on a déterminé ce qui, au strict plan mondain, maintient la non-liaison au sein de l'activité acédiaste, il n'en est pas de même pour ce qui a instauré la rupture en premier lieu. Les conditions d'engendrement de cette rupture paraissent difficilement détachables de la vocation érémitique elle-même, c'est-à-dire que la radicalité de la rupture constitutive de l'acédie semble rattachée en un sens essentiel à la radicalité du geste anachorétique. La rupture de la liaison déterminante avec le monde provient de l'assomption d'un appel à la liaison avec un ordre supérieur – sens chrétien de la vocation. Le retrait au désert répond à cet appel en accomplissant la rupture de manière littérale, par éloignement et soustraction de toute matière. La rupture de la liaison déterminante avec le monde ne requiert pas seulement un retard imposé à l'exercice de l'affairement, mais un abolissement de sa possibilité d'exercice, et l'on peut, en conséquence, s'interroger sur son occurrence possible dans des conditions qui ne soient pas désertiques au sens littéral. Sous quelles figures le régime mondain comme régime *déterminant* d'existence pourrait-il faire naufrage au sein même du monde ? La possibilité d'un engendrement intramondain de l'acédie dépendrait de la possibilité que le monde produise à partir de lui-même un être-comme-au-désert, c'est-à-dire un mode paradoxal de régime où, sans que les choses elles-mêmes fassent défaut, il se dérobe dans sa mondanité même.

Dans cette radicalité, les ressorts de la familiarité première de l'ἀκηδία avec la vie au désert se trouvent exposés avec évidence, mais en un sens qui menace la visée de notre horizon propre, celui d'une extraction de l'acédie hors de son contexte strictement érémitique. La progression en direction de l'essence de l'ἀκηδία, au lieu de dissoudre l'apparente étrangeté de celle-ci pour un regard extra-érémitique, qu'il soit cénobitique ou a fortiori, mondain, semble n'avoir fait que l'accentuer. La radicalité constitutive rejointe dans l'ἀκηδία, par une nécessité implacable et en dépit des préventions contre sa singularisation excessive, au lieu de délier celle-ci de son assujettissement à la solitude chrétienne au désert, n'a fait que le resserrer davantage.

5 Vers le devenir existentiel

5.1 Le pari du double affranchissement

Parvenus aux confins de la région évagrienne de l'acédie, l'enjeu est à présent pour nous d'en sortir, d'une manière ou d'une autre, et sur un mode distinct de celui qui a été historiquement accompli, à savoir la surcharge théologique et l'évincement de la mondanité de l'acédie. L'enjeu est celui d'un affranchissement à l'égard du désert, où se joue son devenir mondain, et au-delà, son devenir non-chrétien, c'est-à-dire un second affranchissement, à l'égard de la vocation non seulement anachorétique, mais chrétienne, et peut-être plus généralement encore, à l'égard d'une quelconque exigence éthique – mais ce qu'on entend exactement par là reste, à ce stade, très indéterminé. Le sens de la visée ultime, désignée sous le nom vague de *devenir existentiel*, se précise comme la poursuite d'une immanence mondaine de l'acédie – sans exclure néanmoins, en cela, son rapport possible avec une sphère d'ordre supérieur, sur le mode de l'exclusion réciproque.

L'affranchissement visé à l'égard du désert a deux sens : d'une part, l'affranchissement à l'égard du geste anachorétique, c'est-à-dire de l'être-au-désert comme vocation, et d'autre part, l'affranchissement de l'acédie à l'égard du désert comme lieu, ou à l'égard des conditions désertiques.

Le premier affranchissement se joue dans deux questions essentielles rencontrées dans la fréquentation de l'ἀκηδία d'Évagre, l'une principale, l'autre dérivée, concernant le rapport à la vocation : s'il faut la force d'une vocation extra-mondaine pour faire apparaître l'acédie – c'est-à-dire non pas seulement pour la rendre visible ou la poser dans son sens d'épreuve ou de tentation, mais pour l'engendrer comme phénomène –, et s'il faut la force d'une vocation extra-mondaine pour la maintenir.

La question principale, celle qui porte sur la nécessité d'une vocation pour produire l'acédie, a elle-même deux degrés : s'il faut la radicalité d'une exigence anachorétique, donc d'un *aller-au-désert*, et en un sens plus général, s'il faut un appel au renoncement à l'aliénation mondaine, sans nécessairement re-

noncer à l'être-dans-le-monde – auquel cas la rupture avec le monde est métaphorique, et non accomplie littéralement au sein d'un lieu vidé d'objets et de sollicitations, le désert. Dans le premier cas, se joue la possibilité d'une acédie mondaine, mais encore chrétienne (c'est-à-dire séculière au sens de non-monastique), dans le second cas, la possibilité d'une acédie non-chrétienne, c'est-à-dire la possibilité d'un engendrement de l'acédie, dans toute sa radicalité *de rupture du rapport constituant ou déterminant au monde*, depuis l'intérieur du monde lui-même, à partir de ses propres ressorts, et non depuis un appel assumé à s'en affranchir.

La question dérivée, à laquelle un embryon de réponse a été donné, est de savoir s'il faut la force d'une exigence extra-mondaine (voire anti-mondaine) pour maintenir dans l'acédie. La question est de savoir si ce qui maintient le soi à l'état indéterminé ou non-lié, et confère à tout affairément entrepris sous le règne de l'acédie le caractère d'un mouvement instable, est l'engagement du soi sur un autre plan, par une vocation qui, bien que désertée, ou pour cette raison même, n'en continue pas moins à le tenir, l'empêchant de se lier sur un mode mondain. Là encore, l'affranchissement à l'égard de la nécessité d'un engagement extra-mondain ouvre la possibilité d'une circularité purement interne au monde du mouvement acédiaste. L'hypothèse avancée a été celle d'une rupture du rapport déterminant au monde, ou pour l'exprimer autrement, d'un effondrement, au sein du rapport mondain lui-même, de son caractère déterminant – là, se voit le caractère dérivé du problème, car on est alors renvoyé à ce qui a engendré la rupture en premier lieu, et qui peut toujours être la vocation. L'horizon est, ultimement, celui d'un critère intramondain depuis lequel puisse être pensée une discrimination radicale entre un agir acédiaste et un agir non-acédiaste au sein du monde lui-même.

Le second affranchissement porte sur le désert comme lieu conditionnant l'apparition de l'acédie. Le problème de l'enracinement désertique de l'acédie n'a été qu'intensifié, et non résorbé, par l'avancée jusqu'au noyau de celle-ci ; la radicalité de la rupture instauratrice de l'acédie semble inscrire le désert dans sa constitution même. Si l'acédie est attachée à des conditions désertiques, l'enjeu peut être de trouver ces conditions sur un mode autre que lit-

téral, donc de savoir si la présence de l'acédie requiert un dispositif aussi déterminé concrètement que l'environnement désertique.

Ce second affranchissement rejoint le premier, en son premier degré (le devenir mondain, ou séculier en un sens restreint) : la possibilité d'une apparition non-anachorétique de l'acédie dépend en effet de la possibilité d'un être-au-désert au milieu du monde lui-même, c'est-à-dire en un sens non-littéral. Au-delà, s'agissant de s'affranchir non seulement de la volonté anachorétique, mais de toute exigence ou appel d'ordre extra-mondain (devenir non-chrétien, voire non-éthique), la possibilité recherchée est l'engendrement par le monde, à partir de lui-même, d'un apparaître-désertique.

Mais l'interrogation peut être portée sur un point situé plus en arrière, à savoir l'attraction qui s'exerce entre la radicalité acédiaste et le désert ; la liaison n'est peut-être pas aussi nécessaire qu'il y paraît. Le problème d'une acédie mondaine est, simplement exprimé, de savoir quel genre de conditions, hors du désert, sont susceptibles de l'engendrer. L'étrange est en réalité, du point de vue même de la tentation, de se trouver en présence d'une tentation semblant requérir des conditions environnementales précises pour apparaître – ce dont les autres tentations sont relativement affranchies. Cela tient au fait que cette tentation semble s'éprouver non comme un désir ou même un affect, mais comme une expérience, attachée dans son occurrence à une situation.

À cause de la configuration évagrienne, c'est-à-dire très déterminée concrètement, de l'acédie, on a été porté à penser la rupture acédiaste à partir de ses causes extérieures d'engendrement, ou en un autre sens, de la penser comme isolement, et l'isolement lui-même comme une situation, dépendant d'une configuration ou d'un mode de présence précis du monde extérieur – dont le caractère essentiel est d'être *désertique*. Par là, est signifiée une parcimonie ou une raréfaction dont le monde lui-même, dans la manière dont il se présente, peut être tenu pour comptable. Mais engendrement intramondain ne veut pas nécessairement dire engendrement par un certain *mode de présence* du monde – le monde étant compris simplement comme un lieu ou un environnement ; cela peut vouloir dire aussi engendrement depuis un *mode de rapport au monde* – le mondain signifiant alors, en un sens plus large, un régime d'existence. On at-

teint, par là, quelque chose de plus proche du désir. Le rapport au monde en question, engendrant l'acédie au sein même du monde, a pour sens la rupture de la possibilité d'une détermination ou constitution mondaine du soi. L'énigme devient alors de savoir comment un rapport de nature mondaine peut en venir à exclure de lui-même la dimension déterminante ou constituante. En cela, est en jeu le sens même du devenir existentiel.

La formulation la plus générale possible de l'acédie serait alors celle-ci : un mode d'être-au-monde tel qu'il exclue la possibilité d'être constitué ou déterminé par le monde, et de s'y établir en un lieu ou sous une forme précis. La question de la solitude se trouve par là dépassée, ou plutôt replacée au sein d'un arrière-plan beaucoup plus vaste, celui d'une non-liaison fondamentale avec les objets, s'exprimant par le vagabondage, c'est-à-dire porteuse d'une inquiétude dont la négativité se trouve soit dissoute dans du mouvement, soit déployée pour elle-même, sur un mode plus ou moins intenable, dès que ce mouvement cesse.

Une telle formulation de l'acédie pêche par anticipation ; elle trahit une vue prématurée sur ce qui est ultimement cherché, une acédie existentielle, par quoi est entendu son triple devenir mondain, non-chrétien et actuel. Pour l'heure, il s'agit seulement d'accomplir le premier pas dans cette direction, c'est-à-dire de s'extraire de la juridiction évagrienne, dans la double visée d'un affranchissement de toute vocation, érémitique, chrétienne et même éthique, et de la radicalité désertique. Ce second affranchissement a lui-même deux degrés, d'abord, l'émancipation à l'égard des conditions désertiques au sens littéral, et ensuite, au-delà de l'atteinte d'autres situations possibles d'acédie, peut-être encore désertiques en un sens métaphorique, le détachement à l'égard de toute configuration précise du monde alentour, et par là, le dépassement dans l'acédie de son statut d'expérience déterminée par des conditions extérieures.

Le problème est le franchissement du pas hors de la juridiction évagrienne, plus précisément de savoir sur quel sol, vers quelle région opérer ce pas. Ce moment où il faut quitter le socle évagrien a nécessairement un caractère chancelant et périlleux, et cela dans la mesure même où l'on s'est par avance situé en dehors de la tradition historique effective de l'acédie, au sein de

laquelle un devenir séculier, voire existentiel au sens encore imprécis où on l'entend, s'est pourtant accompli. Le caractère périlleux de ce moment vient de ce qu'il place dans une sorte d'espace artificiel et phénoménologiquement vide, exposant à la tentation d'adopter une position de surplomb, depuis laquelle on prétendrait décider à quel endroit se trouve l'acédie mondaine, et quel genre d'expérience est en droit de porter ce nom. Rien n'est plus éloigné de notre visée que de légiférer, de manière tout extérieure, sur ce qui est ou non de l'acédie, de se faire en quelque sorte le gendarme ou la sentinelle de l'acédie.

Le refus d'assumer une telle position interdit tout autant de procéder à une sorte de construction conceptuelle artificielle, en dégageant les schèmes acédiastes soulignés au sein de la figure évagrienne pour élaborer, en les appliquant à un contexte mondain, une forme extra-érémétique d'acédie. On dispose pourtant de schèmes structurels, constituant ce qu'on a nommé le *thème pur* de l'acédie. Mais dans la mesure même où ces schèmes se présentent dans un dépouillement à l'égard de toutes les déterminations érémitiques de l'ἀκηδία, on ne peut être tout à fait assuré de leur caractère essentiel – c'est-à-dire qu'ils ne relèvent pas d'une abstraction d'un degré trop élevé. C'est pourquoi leur usage ne peut être tout à fait émancipé de la matière évagrienne dont ils tirent leur existence. Pour le dire autrement, le thème de l'acédie n'a jamais été donné à l'état pur, mais seulement sous une forme qui peut en être tenue pour la première variation. La primauté, dans la donation, de la variation sur le thème, fait que ce dernier ne peut être utilisé directement et seul.

Si le pas doit être franchi hors de la juridiction évagrienne, dès lors, il est préférable qu'il le soit à partir d'elle, en un sens plus immanent. Le problème est l'impossibilité de saisir phénoménologiquement, au sein de l'acédie d'Évagre, la *direction d'un devenir existentiel* de l'acédie, dans la mesure où cette figure est intégralement déterminée par le désert. Faute d'une figure assurée de l'acédie hors du désert, fût-ce au monastère, on ne peut saisir cette direction sur un mode progressif, en saisissant ce qui est modifié par le changement de milieu. Non que les figures monastiques de l'*acedia* doivent être tenues pour fausses ou inexactes – jugement qui relèverait du point de vue de surplomb légiférant précédemment dénoncé – mais elles ne se situent pas dans une véritable continuité

phénoménologique avec celle d'Évagre. Sur ce point, la position des héritiers d'Évagre ne diffère pas sensiblement de la nôtre. Sur le fond de cette rupture phénoménologique, la perpétuation de l'ἀκηδία ne s'est opérée que depuis l'enchevêtrement, jamais démêlé, de la radicalité acédiaste avec la radicalité anachorétique et désertique, et le double affranchissement recherché risquerait seulement, en portant l'investigation auprès de ces figures, d'être rendu plus difficile. La direction indiquée par la tradition de l'*acedia* n'est autre que celle d'un devenir théologique, tout à fait opposé à celui qu'on recherche. À cet égard, il s'agit de chercher une voie *autre* que celle qui est historiquement advenue, peut-être plus fidèle à Évagre au sens où elle y puise directement, mais ne pouvant prétendre à rien de plus que ceci : donner leur plein déploiement à des possibilités enfouies dans l'ἀκηδία évagrienne et laissées inexploitées – la face cachée, c'est-à-dire mondaine, de l'ἀκηδία.

Peut-être la voie la plus adéquate est-elle, paradoxalement, d'assumer la discontinuité à l'égard d'Évagre, d'opérer un saut complet et apparemment arbitraire, mais non pourtant dans le vide. L'insécurité liée à l'abandon du sol évagrien peut être assumée sur un mode hypothétique, sur le mode d'un pari. Le pari consiste en ceci : se donner une figure elle-même déterminée, de sol et de nom différent, possédant avec l'ἀκηδία des rapports de résonance – le critère ne pouvant être, du dehors, que la présence d'une résonance, non sa justesse et profondeur –, tout en représentant vis-à-vis de la figure évagrienne une progression dans le triple sens du devenir mondain, non-chrétien et actuel. L'aspect significatif, alors, sera le pas accompli avec cette figure non-évagrienne dans l'affranchissement à l'égard du désert et de la vocation extra-mondaine – horizon ultimement visé. Au sein de ce qui prendra la forme d'une confrontation expérimentale, l'attention devra se porter sur la présence éventuelle des schèmes structurels soulignés au sein de l'acédie évagrienne, et sur l'inflexion imprimée en eux par la modification des paramètres contextuels (au sens concret comme au sens intellectuel), en quête de la direction indiquée par là pour un devenir existentiel possible. On ne pourra justifier, par cette voie, du caractère essentiel des schèmes acédiastes rejoints auprès d'Évagre, mais leur réactivation dans un contexte mondain, *mutatis mutandis*, montrerait au moins un

devenir possible de l'acédie dans le champ du monde, dont on peut espérer qu'il ne se paie ni d'une mutilation de son sens, ni d'une surcharge théologique et d'une inversion inexplicable par rapport aux autres péchés capitaux.

Il s'agit donc de soumettre l'hypothétique thème pur de l'acédie, non absolument affranchi de sa première variation, à la proximité d'une figure résonnant avec elle, par un procédé de contrepoint, en vue de produire une nouvelle variation, ou du moins, d'introduire des modulations indiquant une direction possible de variation. Le maintien du thème pur dans l'élément de la variation évagrienne est imposé par le fait que son rapport avec la première variation est en lui-même problématique – c'est-à-dire que cette variation première doit être établie comme telle au regard du thème. L'affranchissement à l'égard de cette première figure n'est possible qu'en se donnant une issue hors de l'élément érémitique, c'est-à-dire en attestant la possibilité d'un phénomène acédiaste dans le monde.

Le choix à opérer, concernant la figure dans le voisinage duquel on entend mener l'acédie, n'a pas à se soucier de tomber juste, du moins au sens où il serait tenu de se porter sur une figure devant être à l'unisson de l'acédie. Que cette figure soit ou non de l'acédie n'est pas véritablement la question ; elle n'est mobilisée que comme assistance en vue de déterminer les parages où chercher quelque chose comme une forme existentielle d'acédie. Le souci de justesse porte simplement sur le fait que cette figure représente une avancée en direction de la visée ultime du devenir existentiel de l'acédie, ce qu'elle peut opérer tout autant en le servant qu'en s'y opposant. La possibilité ne peut être exclue qu'il doive y avoir plusieurs figures successives, et le cas échéant, non seulement chacune séparément, mais leur enchaînement même, devra servir la cause du devenir existentiel, dans le caractère nécessairement progressif et prudent de son cheminement. L'appel à une nouvelle figure dépendra de la position atteinte au sortir de la traversée de la première, et l'unique souci, pour le moment, concerne celle-ci, la première à faire comparaître, à l'issue de l'expédition évagrienne.

5.2 Vers l'ennui et sous quelle forme

Que la région générale vers laquelle orienter le choix de cette première figure soit celle de l'ennui n'est ni tout à fait une nécessité, ni tout à fait un hasard. Elle est aussi contingente que justifiable, et la justification principale réside dans l'appel envoyé vers l'ennui par la *négativité désertique* de l'ἀκηδία dans sa configuration érémitique, c'est-à-dire son caractère d'affect de déliement-inquiétude insupportable corrélé à une raréfaction en termes d'affairement, répondant à une certaine configuration de l'environnement. L'ennui laisse aussi présager une extension possible au-delà de conditions désertiques au sens littéral, et peut-être même à l'égard de conditions extérieures précises, maintenant ouvert l'horizon ultime d'un affranchissement de l'acédie à l'égard de toute situation.

Le rôle de l'ennui auprès de l'acédie se trouve désormais déterminé en un sens plus précis, celui d'un véhicule possible du devenir existentiel, au sens où l'on veut s'enquérir, auprès de telle ou telle figure d'ennui, d'une direction possible pour ce devenir. Par l'intervention de l'ennui, le sens du devenir existentiel tel qu'on le recherche est lui-même en jeu ; s'il est possible que l'ennui, sous telle ou telle figure, opérant la progression dans la triple direction de l'actuel, du mondain et du non-chrétien, indique en effet la direction d'un devenir existentiel, il est également possible que cette direction ne soit pas celle du double affranchissement visé – du désert et de la vocation.

Mais la visée vers l'ennui en général n'est qu'une orientation, aussi indéterminée qu'est vaste le territoire s'étendant sous la juridiction de ce nom. Le choix en lui-même doit s'accomplir sous une figure précise et pensée de l'ennui, répondant aux critères énoncés précédemment : avancée dans le triple sens mondain, actuel et non-chrétien et résonance avec l'acédie d'Évagre – mais rien ne garantit que l'impression de résonance s'approfondisse dans sa justesse à mesure que sera resserrée la proximité avec l'acédie.

Cette première figure doit occuper, d'une manière ou d'une autre, une position intermédiaire, dans la mesure où elle vient à la sortie de l'univers évagrien ; si discontinuité il y a, il importe qu'elle ne soit pas encore, à ce stade, un

changement complet de paradigme. La figure qui se présente alors est celle de l'ennui pascalien, en raison de sa participation conjointe à notre provenance et à notre horizon, encore inscrite dans la tradition chrétienne et initiatrice du destin moderne de l'ennui. Par cette position historique intermédiaire, le devenir actuel se trouve servi sur un mode progressif. Du point de vue du devenir mondain, l'avancée réside en ceci que le champ d'occurrence de la figure pascalienne de l'ennui est précisément le monde. L'affranchissement à l'égard du désert est donc effectif, et la question pourra être posée de la présence, d'abord, et de la nécessité, ensuite, d'un caractère désertique, en un sens non-littéral, dans les conditions d'engendrement de l'ennui. Que celui-ci, sous une telle figure, serve le devenir non-chrétien peut sembler plus paradoxal, au regard de l'orientation de la pensée pascalienne. L'avancée ne réside pas dans le caractère non-chrétien de la pensée de l'ennui, mais dans le fait que le sujet pascalien de l'ennui se situe en dehors de la foi, d'où vient non seulement qu'il puisse, mais qu'il doive nécessairement s'ennuyer. Il est probable, néanmoins, que la requête d'un affranchissement à l'égard de la vocation chrétienne se heurte, auprès de Pascal, à une limite – laquelle pourra n'en être pas moins significative.

II. Moment pascalien

Ennui et divertissement

L'entrée en scène de l'ennui pascalien n'est pas entièrement justifiable *a priori* ; le caractère de coup d'essai, de confrontation expérimentale, doit être assumé. La raison n'est pas qu'on ignore si l'acédie et l'ennui pascalien sont ou non la même chose – cela, on ne cherche en aucune manière à l'établir ; on ignore seulement si la fréquentation de l'ennui pascalien est susceptible d'indiquer une direction possible pour un devenir existentiel de l'acédie. Si l'ennui, dans sa position pascalienne, représente un avancement dans la triple direction du devenir mondain, actuel et non-chrétien, que cet avancement serve l'horizon du devenir existentiel, sous l'aspect du double affranchissement, ultimement visé, à l'égard de la vocation extra-mondaine et du désert, est précisément ce qui est à établir.

Le dispositif expérimental va consister à faire entrer en contact les deux figures, celle de l'acédie évagrienne et celle de l'ennui pascalien, afin de laisser se déployer et s'approfondir la résonance qui s'élève déjà entre elles, à distance – résonance qui ne peut être attestée qu'en étant déployée. Concernant l'ajustement exact de cette mise en résonance, le diapason auquel l'ennui pascalien doit être accordé se trouve dans les schèmes structurels de

l'ἀκηδία, sans perdre tout à fait le contact avec ses modalités érémitiques originaires.

L'énumération des schèmes acédiastes, constituant ce qu'on a nommé le *thème pur* de l'acédie, a été la suivante :

État de déliement-inquiétude ;
Rupture constitutive, située entre le soi et la possibilité de sa détermination au sein de tel ou tel rapport mondain, sans affranchissement, par ailleurs, de la pression vers l'exercice pratique-pathétique ;
Expérience de négativité dans la proximité du soi non-déterminé en un sens mondain ;
Pression vers un mouvement qui a le sens d'un évitement de l'être auprès de soi, donc caractérisé par une essentielle instabilité, et rendant impossible la détermination du soi.

Une telle formulation des schèmes acédiastes relève toutefois d'un extrême degré d'abstraction, donc d'un affranchissement, déjà opéré, au sein du donné évagrien lui-même, à l'égard de la vocation et à l'égard du désert – ce second affranchissement étant même porté à son degré le plus grand de radicalité, puisque toute mention d'une quelconque situation, qu'elle soit désertique sur un mode littéral ou métaphorique, est supprimée. Peut-être est-il donc indiqué de se donner la première formulation atteinte, d'un degré un peu moins abstrait, plus proche de l'acédie érémitique :

État de déliement-inquiétude insupportable ;
Empêchement, corrélatif d'une situation d'isolement, de l'affairement dans sa possibilité même, faute d'occasions d'exercice, en contradiction avec la requête d'être affairé ;
Négativité attachée au lieu de l'isolement-désœuvrement ;
Projection dans un affairement superficiel répondant à la requête d'agitation pratique-pathétique, sans rétablir l'affairement au sens voulu.

On voit nettement, à ce degré intermédiaire, que l'énigme réside dans le maintien de l'impossibilité de l'affairement, lequel semble devoir être rattaché, dans le cas de la vocation érémitique, au maintien du caractère désertique aux alentours, et cela à cause de la vocation qui exige d'y rester. L'hypothèse de la rupture du caractère déterminant du rapport mondain est donc l'élément sur lequel repose la possibilité de l'immanence mondaine de l'acédie. Par ailleurs on voit aussi que les schèmes d'un degré inférieur d'abstraction intègrent encore dans la constitution de l'acédie une situation – bien que celle-ci ne soit plus le désert au sens littéral.

Le diapason ayant été donné, l'ennui pascalien peut être déployé, tel qu'il se donne à saisir dans le texte des *Pensées*, selon un mouvement d'approfondissement ; le motif de l'acédie sera introduit en contrepoint, en gardant à l'esprit les deux niveaux d'abstraction de ses schèmes structurels. En cas de consonance de ces schèmes sous l'un ou l'autre degré au sein de l'ennui, il s'agira de discerner les inflexions apportées en eux par la position pascalienne, en portant attention à d'éventuelles dissonances entre ces modulations et la visée du double affranchissement de l'ἀκηδία, à l'égard du désert comme de toute vocation ou destination extra-mondaine.

1 Déploiement pascalien de l'ennui

Le fait d'aborder Pascal au sein d'une lecture qui n'est pascalienne ni de sol, ni d'horizon, n'est pas sans poser problème, du point de vue de la singularité des *Pensées*. Cette singularité se trouve d'une part dans sa forme fragmentaire et inachevée – fragmentaire parce qu'inachevée –, dont l'architecture d'ensemble n'a été que partiellement léguée par l'auteur, et d'autre part, dans la cohérence *en esprit* et la solidarité de l'ensemble, donc l'interconnexion des fragments – renvoi, réflexion des fragments les uns dans les autres, répétitions, renversements – et la venue en question, pour ainsi dire, de *tout dans tout*.

Le mouvement d'approfondissement conduira à se créer un parcours de lecture propre dans le labyrinthe des *Pensées*, quitte à morceler et à distiller progressivement les citations. L'interconnexion devra parfois être brisée, laissant ouverte une branche qui plonge dans un thème différent ou plus profond, ou prenant une liberté momentanée avec le principe pascalien de la double lecture, qui exige de tenir ensemble les contradictions. L'interconnexion et la possibilité constante de l'approfondissement vertigineux chez Pascal sont les principales menaces pour la démarche présente, portant le risque constant d'entraîner l'acédie vers des profondeurs où elle n'est peut-être pas chez elle.

Étant données l'ampleur et la singularité de l'univers pascalien, qui ne peut éviter de venir en question tout entier dans un thème aussi central que l'ennui, il est possible que sa fréquentation porte dans une direction non-assumable par l'acédie. La frontière exacte entre l'assumable et le non-assumable est donnée par le double affranchissement visé, qui constitue le sens même du devenir existentiel, autrement dit, le critère est celui d'une *immanence mondaine* de l'acédie. L'ennui pascalien ne peut être suivi que dans la mesure où il offre des éléments pour rendre pensable une telle immanence, ou du moins déterminer dans quels parages et sous quelle forme chercher une acédie purement mondaine.

La première question à laquelle il faut répondre est celle de savoir où chercher l'ennui dans Pascal. À cet égard, deux éléments de précision doivent être donnés. D'une part, on ne peut se limiter aux occurrences du mot. L'ennui est un lieu, c'est-à-dire que d'autres termes peuvent venir occuper son emplacement, pour porter le même contenu. On donnera au fur et à mesure de l'analyse ces termes utilisés en lieu et place de l'ennui. Il y a également des thèmes connectés de manière inextricable à l'ennui, le divertissement étant le plus proche – et le problème sera de savoir où s'arrêter. D'autre part, le *topos* de l'ennui, dans les *Pensées*, ne se trouve pas cantonné dans la rubrique des Papiers Classés (fixée par Pascal lui-même) intitulée « Ennui et qualités essentielles à l'homme » (section V dans l'édition Sellier, section IV dans l'édition Lafuma, sous le titre « Ennui »¹). La liasse en question ne contient que trois fragments, dont deux sans rapport évident avec l'ennui, ne contenant même pas le terme², et le troisième qui n'en donne qu'une occur-

¹ Les éditions des *Pensées* utilisées seront Lafuma (*Œuvres complètes*. Paris : Seuil, 1993) et Sellier (Paris : Librairie Générale Française, 2000, Le Livre de Poche) – désormais notées Laf. et S. – la double référence sera donnée pour chaque fragment.

² Laf. 77 / S. 112, « Orgueil. Curiosité n'est que vanité le plus souvent, on ne veut savoir que pour en parler, autrement on ne voyagerait pas sur la mer pour ne jamais en rien dire et pour le seul plaisir de voir, sans espérance d'en jamais communiquer. »

Laf. 78 / S. 113, « Description de l'homme. Dépendance, désir d'indépendance, besoins. »

Pour des précisions sur l'état manuscrit de la liasse et le statut du titre, voir l'édition électronique des *Pensées* par Dominique DESCOTES et Gilles PROUST, *Liasses* 1 à 14 > 4. *Ennui*. Chemin d'accès : <<http://www.penseesdepascal.fr/Ennui/Ennui.php>>

rence particulière [Laf. 79 / S. 114]. L'essentiel de l'ennui, sous son nom ou sous d'autres désignations, est à rechercher dans d'autres sections, en particulier la liasse « Divertissement » (Sellier IX, Lafuma VIII), ainsi que dans des fragments non classés.

1.1 L'ennui

Pour ce qui est, dans un premier temps, de la position générale de l'ennui, la formulation la plus complète et condensée qui puisse en trouvée réside dans un fragment non-classé, portant le titre d'*ennui*.

[Laf. 622 / S. 515] Rien n'est si insupportable à l'homme que d'être dans un plein *repos*, sans passions, sans affaires, sans divertissement, sans application. Il sent alors son *néant*, son abandon, son insuffisance, sa dépendance, son impuissance, son vide. Incontinent il sortira du fond de son âme l'*ennui*, la noirceur, la tristesse, le chagrin, le dépit, le désespoir.³

Le fragment est construit en trois temps, trois sentences déployant une énumération, en tête de laquelle figurent respectivement les trois termes de *repos*, *néant* et *ennui*. La connexion entre ces trois temps est de nécessité et d'immédiateté : *repos*, *alors* néant, *incontinent* ennui. L'ennui se trouve au terme d'un enchaînement implacable qui mène l'*homme* (dans l'état de péché) d'une *situation* (le repos) au *sentiment* de quelque chose (le néant en tant que sien), et de là, à un *affect* (l'ennui lui-même). Si le terme d'ennui désigne l'affect, il ne peut être considéré indépendamment des deux autres thèmes qui apparaissent et constituent, avec lui, le *topos* pascalien de l'ennui : le *repos insupportable* et le *sentir de son néant*. L'enchaînement implacable qui lie les trois motifs permet d'affirmer qu'il sera question de l'ennui à chaque fois qu'il s'agira d'*inquiétude* (au sens propre d'une impossibilité de la quiétude) et de *sentiment de soi*. Par ailleurs, le cortège d'affects négatifs placé à la suite du terme d'ennui présente les autres visages sous lesquels il s'agira encore de lui : la tristesse et ses dérivés. Ainsi délimité le territoire de

³ Les termes en italique sont ceux que nous souhaitons souligner ; de même dans tous les fragments cités par la suite.

l'ennui, il est possible de passer à l'approfondissement de chacun des trois termes.

1.1.1 Repos

Le problème de l'ennui vient en question, en premier lieu, dans toutes les occurrences du motif du *repos*, dans la mesure où celui-ci est la situation qui livre inévitablement à ce sentiment. Dans le fragment choisi comme point d'appui [Laf. 622 / S. 515], le repos est doublement caractérisé, selon son caractère, à savoir *l'insupportable*, et selon son contenu. L'énumération dont le repos est le premier terme expose ce contenu sous forme négative : *être sans passions, divertissement, affaires, application*. Là, se profile la connexion avec le grand thème pascalien du divertissement, mentionné de façon seulement allusive, au milieu d'autres termes. Le rapport qui se laisse entrevoir entre ennui et divertissement, par l'intermédiaire du repos, est un rapport d'exclusion, dont on verra qu'il est réciproque – c'est-à-dire qu'il y a contradiction (la présence de l'un est l'absence de l'autre), et alternance inextricable entre les deux.

1.1.1.1 Le repos insupportable

Le problème de l'insupportable du repos peut être déployé à partir de sa surface, la considération du sens, ou plutôt, du non-sens apparent des occupations humaines – comme au fragment Lafuma 136 (S. 168), enserré dans la liasse « Divertissement ». Le point de départ en est la constatation d'un fait apparemment absurde, celui de l'exposition incessante et volontaire des hommes au danger et à la souffrance. La raison rejointe en arrière de ce fait est précisément le caractère insupportable du repos.

[Laf. 136 / S. 168] Quand je m'y suis mis quelquefois à considérer les diverses agitations des hommes et les périls et les peines où ils s'exposent dans la Cour, dans la guerre, d'où naissent tant de querelles, de passions, d'entreprises hardies et souvent mauvaises, etc., j'ai dit souvent que *tout le malheur des hommes vient d'une seule chose, qui est de ne savoir pas demeurer en repos dans une chambre*. Un homme qui a assez de bien pour vivre, *s'il savait demeurer chez soi avec plaisir*, n'en sortirait pas pour aller sur la mer ou au siège d'une place. On n'achète une charge à

l'armée si cher, que parce qu'on trouverait insupportable de ne bouger de la ville. Et on ne recherche les conversations et les divertissements des jeux que parce qu'on ne peut demeurer chez soi avec plaisir.

Le degré de peine et de danger que les hommes sont prêts à supporter atteste l'insupportable du repos ; toute activité, même pénible, est un moindre mal par rapport au repos.

[Laf. 415 / S. 34] Agitation. Quand un soldat se plaint de la peine qu'il a ou un laboureur, etc. qu'on les mette sans rien faire.

Un effet de résonance se manifeste déjà, sur ce point, avec l'acédie érémitique. Le *ne pas savoir demeurer en repos dans une chambre* trouve un écho direct, presque littéral, dans l'aversion de l'ermite pour sa cellule engendrée par l'acédie. Sans entrer plus avant dans le sens de l'affect qui rend une telle station insupportable, la coïncidence entre les deux figures, évagrienne et pascalienne, se trouve dans la situation : le motif pascalien du repos chez soi correspond assez exactement à l'*hésychia* érémitique, à la fois confinement dans la cellule, tranquillité et isolement de toute sollicitation extérieure⁴.

L'*hésychia*, précisément, n'est qu'une situation physique, un état extérieur de tranquillité, et non la tranquillité intérieure de l'*apathéia*, absence de passion⁵, qui ne peut être atteinte que par la *praktikè*, la purification de la partie passionnée de l'âme. Un apophtegme anonyme témoigne de cet écart entre tranquillité extérieure et intérieure.

[1749 J 749b] ... quand bien même nous jouirions extérieurement de toutes les tranquillités et consolations, s'il se produit intérieurement en nous de l'agitation et du tumulte par suite du trouble de la pensée, la paix extérieure ne sert de rien, comme dans le cas d'une ville entourée de mil-

⁴ Sur le sens du terme d'*hésychia*, voir GUILLAUMONT, *Aux origines du monachisme chrétien*, op. cit., p. 225 : « il désigne tout à la fois le silence, la tranquillité, la solitude, le recueillement ».

⁵ Voir GUILLAUMONT, « La conception du désert chez les moines d'Égypte », op. cit., p. 19, « il faut se garder de faire un contresens sur le mot [d'*hésychia*] : ce n'est pas encore la quiétude, la paix intérieure, que le moine, dans la solitude, n'acquerra qu'après de longs combats ». Sur la différence entre *hésychia* et *apathéia*, voir aussi *Aux origines du monachisme chrétien*, op. cit., ch. 2, p. 31, « l'ἡσυχία n'est pas l'ἀπάθεια et elle ne suffit pas à libérer, ipso facto, des passions [...], et c'est précisément entre l'ἡσυχία et l'ἀπάθεια que s'insère, chez Évagre, la *praktikè*... » (Remarques similaires ch. 4, p. 55, ch. 12, p. 191-192, ch. 13, p. 226 et ch. 14, p. 237).

liers de remparts et de palissades qui se laisse livrer par ceux qui habitent en son sein.⁶

L'*akèdia* prend justement place au sein de cet écart entre *hésychia* et *apathéia*. En elle, l'état de tranquillité extérieure atteint par soustraction de toutes les occasions de souci et de désir, au lieu d'établir l'impassibilité, donne lieu à un état de déliement-inquiétude insupportable. C'est pourquoi l'*akèdia* peut être considérée comme la tentation qui affecte en propre l'*hésychia* – d'où le danger particulier qu'elle représente pour l'anachorète⁷ –, plus précisément, comme la tentation qui émerge de la situation d'*hésychia* et travaille contre elle.

L'ennui occupe, dans le champ mondain, une position identique, étant l'affect négatif libéré par le repos et rendant en retour le repos insupportable⁸. Au sein de cette analogie directe, cependant, la coïncidence avec l'acédie ne se trouve pas au degré supérieur d'abstraction, mais au degré moindre, dans le schème de la *négativité attachée au lieu de l'isolement-désœuvrement*. Mais il ne s'agit pas encore, du côté de l'ennui, d'impossibilité du rapport d'affairement, et encore moins d'indétermination du soi.

Le fait qu'une analogie aussi directe se présente avec la situation érémitique n'est pas un signe encourageant au regard de l'attente d'une direction donnée par l'ennui pascalien pour un devenir existentiel (en l'occurrence, mondain) de l'acédie. Le parallélisme suggère en effet que le passage de l'acédie dans le champ mondain peut être opéré par transposition directe. Cela peut signifier que l'homme en général (non-converti) se trouve dans la situation exacte de l'ermite acédiaste. Une inversion règne cependant

⁶ L. RÉGNAULT, *Les Sentences des Pères du désert : troisième recueil et tables* (Solesmes, 1976), p. 50.

⁷ Voir GUILLAUMONT, *Aux origines du monachisme chrétien*, op. cit., ch. 13, p. 226-227, « Comme on le voit, l'acédie est la tentation par excellence du solitaire, celle qui s'en prend à l'*hésychia*, au précepte fondamental de la garde de la cellule, et finalement à la condition monastique elle-même. » ; ch. 7, p. 122, « L'acédie est donc la tentation qui s'en prend à ce qui constituait, pour ces moines, le fondement même de la vie monastique, telle qu'ils la concevaient : la persévérance dans la cellule, l'*hésychia*. » L'affinité avec la vie solitaire tient donc au fait que l'*akèdia* s'attaque à la condition matérielle de la vocation érémitique – mais cela ne signifie nullement qu'elle appartienne exclusivement aux ermites.

⁸ Voir Laf. 136 / S. 168, « le repos devient insupportable par l'ennui qu'il engendre. »

entre la situation pascalienne et la situation évagrienne, d'abord au niveau du sujet, l'ermite chrétien hors du monde dans le second cas, le mondain non-converti dans le premier. Le statut du repos s'en trouve lui-même modifié, momentané et accidentel pour le mondain, mais toujours et nécessairement insupportable, choisi et permanent pour l'ermite, mais insupportable de façon seulement accidentelle, dans le temps de la crise d'acédie précisément. La différence entre le caractère accidentel ou choisi de la situation exprime le passage de la vocation au monde.

On peut aussi voir les choses en sens inverse : la crise d'acédie restitue l'ermite à la situation qui est celle de tout homme. Dans le moment de l'acédie, l'*hésychia* reprend le sens païen du *repos insupportable*, ou pour le dire autrement, la différence entre être converti et non-converti s'annule – mis à part du point de vue de la possibilité et de la manière de sortir de l'état négatif. Le problème est alors le caractère universel et fondamental présumé par Pascal, dans l'état de péché, de l'insupportable du repos. Si le repos est fondamentalement insupportable pour l'homme, et que l'acédie mondaine coïncide avec ce fait du repos insupportable, on se trouve orienté dans le sens d'une acédie généralisée. Autrement exprimé, l'homme pascalien est tel que l'acédie est sa situation fondamentale. Il semble que se donne là une direction possible du devenir existentiel – celle d'un devenir généralisé –, et s'il manque encore trop d'éléments pour en juger, on peut déjà se demander si cette direction est celle qu'on entend suivre. En venir à penser l'ensemble de l'agir mondain comme acédiaste signifierait en effet une abolition de tout critère possible de distinction entre agir acédiaste et agir non-acédiaste, ce qui entre manifestement en contradiction avec un aspect de notre propre quête. La spécificité de l'acédie s'en trouverait menacée ; mais pour le moment, la réticence ne semble pas encore fondée, du moins au sens où s'exercerait une menace contre l'immanence mondaine ultimement visée pour l'acédie.

1.1.1.2 L'absence de mouvement

Le repos pascalien ne se réduit pas à la situation physique du *rester dans une chambre* ; sa dimension essentielle, qui dépasse celle du confinement, est, de manière évidente et tautologique, l'absence de mouvement, soit dans le sens physique de l'absence d'action (être *laissé sans rien faire* en Laf. 415 / S. 34, ou être sans *affaires* et *divertissement* en Laf. 622 / S. 515), soit en un sens plus intérieur (l'absence de *passion* ou d'*application* en Laf. 622 / S. 515). Mais le mouvement physique ou extériorisé est second par rapport au mouvement intérieur, qui l'inclut ; ce qui est fondamentalement en question est un *mouvement passionnel extraverti*.

Le caractère passionnel du mouvement dont la privation engendre l'ennui est indiquée par une équation entre occupation, attachement et plaisir, attestée dans le dernier fragment de la liasse « Ennui et qualités essentielles à l'homme », qui présente une occurrence possible de l'ennui.

[Laf. 79 / S. 114] L'ennui qu'on a de quitter les occupations où l'on s'est attaché. Un homme vit avec plaisir en son ménage. Qu'il voie une femme qui lui plaise, qu'il joue cinq ou six jours avec plaisir, le voilà misérable s'il retourne à sa première occupation. Rien n'est plus ordinaire que cela.

Cette situation concrète expose le jeu entre attachement et rupture d'attachement, dont le résidu est l'ennui. Le schéma est le suivant : plaisir (attachement) – passage à un plaisir plus grand (nouvel attachement) – retour au premier (rupture de ce nouvel attachement) – misère (c'est-à-dire ennui – l'équivalence est suggérée par le fragment lui-même). Le lieu de l'ennui, le repos, peut donc être étendu au-delà de la forme littérale de l'inactivité et du confinement chez soi, jusqu'à l'état d'être déserté par un attachement, et cela quand bien même ce qui resterait ne serait pas *rien*, mais un plaisir moindre, désormais insuffisant, c'est-à-dire désormais non-attachant. Un tel être-déserté signifie qu'une disponibilité est laissée non-comblée, disponibilité qui n'est pas un simple contenant neutre, mais est conformationnée par ce qui la remplit ordinairement, c'est-à-dire fondamentalement orientée vers le dehors.

[Laf. 143 / S. 176] Nous sommes pleins de choses qui nous jettent au-dehors.
[...] Nos passions nous poussent au dehors, quand même les objets ne

s'offriraient pas pour les exciter. Les objets du dehors nous tentent d'eux-mêmes et nous appellent, quand même nous n'y pensons pas.

La double détermination de la disponibilité susceptible d'être occupée, à savoir son caractère d'attachement et son orientation vers les choses du dehors, coïncide avec le sens de la concupiscence comme ce qui *attache à la terre*⁹, mais la connexion exacte est encore indéterminée à ce stade du déploiement de l'ennui. Ce caractère d'attachement est le plus proche qu'on ait trouvé, pour le moment, du schème acédiaste, au plus haut degré de dépouillement, de la *détermination au sein d'un rapport mondain*, mais rien ne permet encore de rejoindre la radicalité acédiaste d'une abolition, au sein du rapport mondain, de son caractère déterminant.

Quoi qu'il en soit, le mouvement dont le *repos insupportable* est la suppression a un double caractère d'extraversion et de passion : l'état d'être-occupé suppose que les choses extérieures s'offrent comme destinations ou supports possibles d'un attachement, c'est-à-dire d'un échauffement passionnel, d'une intensité suffisante. L'insuffisance peut avoir le sens d'un défaut d'entrain dans l'activité autour de telle ou telle chose¹⁰, défaut dont est affectée la possession¹¹, ou bien il peut s'agir d'un défaut relatif à un attachement plus grand qui l'a remplacé [Laf. 79 / S. 114, cité plus haut]. Le type d'occupation dont l'absence plonge dans le repos insupportable, dans sa direction (extravertie) comme dans sa nature (passionnelle, c'est-à-dire mouvementée) renvoie au schème acédiaste, non encore du plus haut degré d'abstraction, de *l'impossibilité d'affairement*, dans sa contradiction avec la *requête d'affairement* – celui-ci ayant été identifié, à partir d'Évagre, comme un exercice passionnel, décomposé comme extraverti dans sa direction, et pratique-pathétique dans sa modalité. Le caractère insupportable de l'affect résiduel provient de cette contradiction entre impossibilité d'affairement et requête d'affairement. Le problème propre à l'acédie est que ce qui a été supprimé n'est pas identique à ce qui est rétabli, plus précisément, dans l'agir

⁹ Laf. 149 / S.182, « la concupiscence qui vous *attache à la terre* ».

¹⁰ Laf. 136 / S. 168, « un amusement languissant et sans passion l'ennuiera ».

¹¹ Qualifiée de « félicité languissante » et d'« usage mol et paisible » en Laf. 136 / S. 168.

acédiaste, postérieur à la rupture, l'affairement n'est pas véritablement rétabli. Ce point renvoie toutefois, dans la structure de l'ennui pascalien, à la réponse donnée au repos insupportable ; pour le moment, on s'en tient seulement à ce qui fait défaut, c'est-à-dire l'occupation, dans son caractère d'attachement passionnel aux choses extérieures.

Mais ce qui a été rejoint, du côté de l'ennui, n'est pas à proprement parler un empêchement de l'affairement dans sa possibilité : seulement une absence de mouvement. S'il faut discerner, à travers la configuration pascalienne de l'ennui, une présence du schéma acédiaste au milieu du monde, reste donc à explorer l'origine, du côté des choses, de l'absence d'attachement (c'est-à-dire de mouvement passionnel). Dans le cas particulier de l'acédie érémitique, on se trouvait en présence d'une impossibilité d'affairement radicale, corrélative d'une extrême raréfaction du côté des choses, sens de l'environnement désertique. Les situations pascaliennes du repos insupportable se présentent dans une variété des figures qui excèdent la situation de l'isolement-désœuvrement d'ordre hésychaste – la claustration inactive dans une chambre : rupture d'attachement, chute dans un plaisir moindre, excès de comblement. Le fait que ces situations soient placées au milieu du monde sert la visée d'un devenir mondain de l'acédie, mais à condition de les identifier comme acédiastes, donc comme relevant d'un empêchement de la possibilité de l'affairement (dont l'équivalent pascalien est le mouvement passionné vers les choses extérieures).

Ces situations peuvent être tenues pour des applications du schème de l'isolement-désœuvrement, au sens où il s'agit de non-attachement, c'est-à-dire de n'être pas *pris* par les choses, de n'avoir rien à faire auprès d'elles. Le repos insupportable est évoqué par Pascal dans les termes d'un abandon – être *laissé sans*¹² ; le schème du déliement est donc présent, avec un sens pas-

¹² Voir par exemple « être... sans passions, sans affaires, sans divertissement, sans application » (Laf. 622 / S. 515), « Qu'on laisse un roi tout seul sans aucune satisfaction des sens, sans aucun soin dans l'esprit, sans compagnies... » (Laf. 137 / S. 169), « qu'on les mette sans rien faire » (Laf. 415 / S. 34), ou encore, « ôtez leur divertissement, vous les verrez se sécher d'ennui » (Laf. 36 / S. 70). Dans les trois derniers cas, il s'agit d'une expérience de pensée ;

sif, et cela même lorsqu'il s'agit de *quitter une occupation à laquelle on s'est attaché* [Laf. 79 / S. 114]. Peu importe qu'on ait ou non l'initiative du départ, la rupture d'attachement n'en est pas moins subie – vécue comme ennui auprès du premier attachement auquel on est retourné. L'état inoccupé coïncide donc avec un défaut qui semble devoir être mis au compte des choses présentes ; quelque chose est refusé de leur côté, en dépit de ou précisément dans leur présence, à savoir la possibilité d'un *mouvement vers elles ou pour elles*, de l'ordre de l'attachement. S'il s'agit bien d'un empêchement de l'affairement, le statut de radicalité de celui-ci est moindre qu'au désert : les occupations ne font pas défaut par inaccessibilité de toute occasion possible, mais par une certaine insuffisance du côté des choses elles-mêmes. Le schème de l'isolement-désœuvrement ne se présente donc pas comme une impossibilité du rapport d'affairement par mise à distance physique du monde, mais comme cessation ou échec de l'établissement du rapport escompté. La possibilité qui s'offre là est celle du dépassement de la radicalité désertique dans son sens littéral ; l'empêchement n'a que le sens d'un hiatus accidentel dans le tissu de l'affairement, par refus des choses d'y offrir un support. La parcimonie désertique des choses n'est donc requise ni pour produire un phénomène analogue – du moins jusqu'ici – à l'acédie, ni pour rendre celui-ci visible, comme l'atteste l'occurrence tout à fait *ordinaire* de l'ennui dans le monde.

L'aspect intéressant est le mode par lequel les choses peuvent se dérober au rapport d'affairement ; ce n'est pas tant par leur retrait que par un certain mode de présence, qui semble être paradoxalement un excès de présence. La réquisition d'un mouvement passionnel dans le rapport aux choses du dehors implique en effet un certain écart au sein de ce qui constitue une occasion d'occupation.

[Laf. 773 / S. 637] Rien ne nous plaît que le combat mais non pas la victoire.
On aime à voir les combats des animaux, non le vainqueur acharné sur le vaincu. Que voulait-on voir sinon la fin de la victoire et dès qu'elle arrive

mais elle reproduit un fait qui arrive naturellement dans le monde – « rien n'est plus ordinaire que cela », comme le dit le fragment Laf. 79 / S. 114.

on en est saoul. Ainsi dans le jeu, ainsi dans la recherche de la vérité. On aime à voir dans les disputes le combat des opinions mais de contempler la vérité trouvée ? Point du tout. Pour la faire remarquer avec plaisir il faut la faire voir naître de la dispute. De même dans les passions il y a du plaisir à voir deux contraires se heurter, mais quand l'une est maîtresse ce n'est plus que brutalité.

[...] Ainsi dans les comédies les scènes contentes, sans crainte, ne valent rien, ni les extrêmes misères sans espérance, ni les amours brutaux, ni les sévérités âpres.

S'agissant du désir à proprement parler, un certain degré d'absence ou de distance est nécessaire dans l'objet, dans la mesure où l'occupation pleine et continue par une chose, c'est-à-dire la satisfaction, engendre l'ennui. Ce fait, le fragment Lafuma 136 (S. 168) l'expose à partir du paradigme de la chasse, en résolution du paradoxe apparent selon lequel « le monde est bien peu raisonnable de passer tout le jour à courir après un lièvre qu'ils ne voudraient pas avoir acheté ».

[Laf. 136 / S. 168] Ce n'est pas qu'il y ait en effet du bonheur, ni qu'on s'imagine que la vraie béatitude soit d'avoir l'argent qu'on peut gagner au jeu ou dans le lièvre qu'on court, on n'en voudrait pas s'il était offert. Ce n'est pas *cet usage mol et paisible* [...] qu'on recherche.

Un raisonnement équivalent, un peu plus complexe, est opéré plus loin dans le même fragment, à partir de l'exemple du jeu, qui déploie exactement le même paradoxe, le fait de poursuivre quelque chose dont on ne voudrait pas s'il était donné. La cause pourrait en être la recherche, dans le jeu, de l'agrément lui-même, mais cette explication est dépassée dans la considération de la nécessité d'un enjeu, placé à distance et exerçant une attraction.

[Laf. 136C / S. 168] Tel homme passe sa vie sans ennui en jouant tous les jours peu de chose. *Donnez-lui tous les matins l'argent* qu'il peut gagner chaque jour, à la charge qu'il ne joue point, *vous le rendez malheureux*. On dira peut-être que c'est qu'il recherche l'amusement du jeu et non pas le gain. Faites-le donc jouer pour rien, il ne s'y échauffera pas et s'y ennuiera. Ce n'est donc pas l'amusement seul qu'il recherche, *un amusement languissant et sans passion l'ennuiera, il faut qu'il s'y échauffe* [...] *en s'imaginant qu'il serait heureux de gagner ce* qu'il ne voudrait pas qu'on lui donnât à condition de ne point jouer, *afin qu'il se forme un sujet de passion et qu'il excite sur cela son désir, sa colère, sa crainte* pour l'objet qu'il s'est formé...

Dans la mesure où seule la poursuite des choses constitue un mouvement, et non leur possession, la réquisition du mouvement entraîne la primauté de *la chasse sur la prise* ; selon la conclusion du fragment Lafuma 773

(S. 637), « nous ne cherchons jamais les choses, mais la recherche des choses ».

Le mode de présence insuffisamment attachant des choses a pour trait la constance ; le fait de ne pas se dérober est paradoxalement ce par quoi elles peuvent se dérober comme occasions d'affairement. Cet excès de présence, au fond, rejoint l'environnement désertique dans son caractère uniforme et inerte, insuffisamment contrasté – bien qu'il s'agisse au désert d'une parcimonie de choses. L'élément commun se trouve dans l'impossibilité du rapport d'affairement en raison d'une configuration de l'environnement qui en interdit l'exercice. Le motif du repos insupportable oriente donc vers des situations possibles d'acédie dans le monde, et en ce sens, l'affranchissement à l'égard du désert est servi par les observations pascaliennes.

Cependant, l'affranchissement du désert n'est pas accompli jusqu'au terme ultimement visé, dans ces situations, précisément parce que le phénomène affectif en question est encore attaché à des situations, où le refus peut être mis au compte des choses – c'est-à-dire où l'impossibilité du mouvement est imposée par le dehors. La radicalité désertique s'y trouve donc rejointe en un sens non-littéral, mais non cependant la radicalité acédiaste la plus grande, celle des schèmes dans leur plus haut degré d'abstraction, où tout lien à une situation disparaît. Le schème de l'impossibilité d'affairement, donc de l'isolement-désœuvrement, devient en effet, au degré supérieur, celui d'une rupture de toute possibilité de détermination du soi par le monde. La présence d'un tel schème, et le sens qu'il peut prendre, restent encore à rejoindre dans le champ pascalien.

L'affranchissement, du côté de l'ennui pascalien, à l'égard des situations concrètes du repos insupportable, peut cependant déjà être discerné dans le fragment pris comme point de départ (Laf. 622 / S. 515), trahissant un engendrement en réalité intérieur de l'ennui, depuis le *fond de l'âme* – mais cet aspect touche à la négativité propre de l'ennui, et doit être différé jusqu'au moment du déploiement de celle-ci.

Un autre problème se pose, sur le point précis de l'*insuffisance des choses*, c'est-à-dire la possibilité que le monde lui-même délaisse sur un mode

analogue à l'isolement désertique. La situation pascalienne de l'ennui représente, à cet égard, une progression dans le sens d'un devenir mondain ; et cependant, la direction indiquée au sein de cette progression n'est peut-être tout à fait assumable, du moins dans notre propre perspective. La suppression de toute différence significative entre absence des choses et présence des choses, dans l'engendrement de l'ennui, ne fait pas qu'indiquer des situations possibles d'acédie dans le monde, elle établit une absence essentielle de différence entre le monde et le désert ; on rejoint donc le problème, déjà rencontré, de la généralisation du schéma acédiaste.

Le thème pascalien venant en question, sous la défection des choses, est en effet celui de leur *vanité*, qui se révèle en ce qu'elles font défaut ou échouent à soutenir, c'est-à-dire ne comblent pas en dépit de leur présence. Par là est attestée, non seulement à l'occasion d'une défaillance particulière, mais par la répétition perpétuelle du phénomène de l'ennui, l'impuissance du monde à soutenir et assurer la satisfaction : qu'il ne soit pas un lieu possible de comblement apparaît à chaque fois qu'il abandonne, par le fait même qu'il abandonne, et par le fait qu'il abandonne non pas seulement quelquefois, mais de façon toujours répétée. La réduction à la vanité s'opère par un mouvement naturel dans le moment de l'ennui, qui renvoie toujours, de tel ou tel abandon déterminé, au non-comblement essentiel de l'homme – qui *sent alors son vide*, comme l'exprime le fragment Lafuma 622 (S. 515). L'expérience d'être laissé en plan par les choses, donc momentanément démuní, renvoie au fait d'être essentiellement démuní. L'ennui est donc le moment d'une lucidité particulière, l'accès à la vérité de la vanité.

[Laf 427 / S. 681] Il ne faut pas avoir l'âme fort élevée pour comprendre qu'il n'y a point ici de satisfaction véritable et solide, que tous nos plaisirs ne sont que vanité...

[Laf. 36 / S. 70] Qui ne voit pas la vanité du monde est bien vain lui-même. Aussi qui ne la voit, excepté de jeunes gens qui sont tous dans le bruit, dans le divertissement et dans la pensée de l'avenir. Mais ôtez leur divertissement vous les verrez se sécher d'ennui. Ils sentent alors leur néant sans le connaître...

Ce qui transparaît est alors le caractère intérieur de l'engendrement de l'ennui, c'est-à-dire le fait que le repos ne soit qu'une occasion, mais non

l'objet du sentiment d'ennui, engendré en réalité par la considération de soi comme néant.

1.1.2 Néant

Le repos n'est que le lieu qui accueille l'ennui ; si la liaison des deux est apparue directe dans les fragments considérés jusqu'ici, il existe en fait un terme intermédiaire, le *sentiment de son propre néant*. Pour rappel, l'enchaînement donné au fragment Lafuma 622 (S. 515) était le suivant : le *repos* est *insupportable* à l'homme parce qu'alors il *sent son néant*, et qu'aussitôt émerge *du fond de son âme l'ennui*. Un tel *sentiment de son propre néant* contient deux éléments, le sentiment de soi, qui semble attaché au repos par une liaison immédiate, et le caractère de néant du soi, source de la négativité de l'affect engendré par le sentiment de soi.

1.1.2.1 Repos et sentiment de soi

Le repos est insupportable dans le monde pascalien non par lui-même – en tant qu'opposé à la concupiscence comme requête de mouvement –, mais parce qu'il livre à la vue de soi-même. Le texte pascalien présente une équivalence constante entre solitude et pensée de soi, constamment juxtaposées¹³, et plus largement, entre inoccupation et pensée de soi – solitude et inoccupation étant deux figures de ce qui est plus généralement désigné comme *repos*. Cette connexion immédiate et nécessaire entre repos et retournement vers soi est de l'ordre de l'abandon, fond commun à la solitude et à l'être inoccupé. Le repos est abandon à la considération de soi parce qu'alors rien ne fait obstacle à une telle considération.

[Laf. 136 / S. 168] S'il est sans divertissement et qu'on le laisse considérer et faire réflexion sur ce qu'il est [...] il tombera par nécessité dans les vues qui le menacent [...] cet usage mol et paisible et qui nous laisse penser à notre malheureuse condition.

[Laf. 136D / S. 168D] Prenez-y garde, qu'est-ce autre chose d'être surintendant, chancelier, premier président, sinon d'être en une condition où l'on

¹³ Voir être « seul et en état de penser à soi », par exemple, en Laf. 137 / S. 169.

a le matin un grand nombre de gens qui viennent de tous côtés pour ne leur laisser pas une heure en la journée où ils puissent penser à eux-mêmes ? Et quand ils sont dans la disgrâce et qu'on les renvoie à leurs maisons des champs, où ils ne manquent ni de biens, ni de domestiques pour les assister dans leur besoin, ils ne laissent pas d'être *misérables et abandonnés, parce que personne ne les empêche de songer à eux*.

Le sentiment de soi-même est un sol vers lequel le soi est attiré par gravité, de son propre poids, dès que rien ne l'entraîne dans la direction opposée, vers le dehors, et cela parce que ce sentiment est constitutif à l'homme¹⁴. Il peut avoir le caractère de la pensée¹⁵, mais sans être une véritable connaissance – « ils sentent leur néant sans le connaître », est-il écrit en Lafuma 36 (S. 70). Ce sentiment avait été donné à l'homme, par création, comme une connaissance¹⁶, mais celle-ci est désormais corrompue dans l'état post-lapsaire.

Concernant la résonance du côté de l'acédie, une première remarque s'impose. L'introduction du terme supplémentaire de la réflexivité entre repos et ennui signifie que l'engendrement de l'ennui ne se trouve pas dans l'isolement-désœuvrement lui-même. L'affect est engendré *à la faveur* d'une cessation d'affairement, mais non *à cause* de cette cessation, ou pour le dire autrement, il est *libéré* par le repos, mais non *engendré* par lui. L'ennui ne peut être dit *sortir du fond de l'âme* que parce qu'il s'y trouvait préalablement. Cela veut dire que l'ennui pascalien n'exprime pas à proprement parler la souffrance de l'empêchement de l'affairement, liée à l'insuffisance des choses à le soutenir, mais un non-comblement plus profond, écho d'une rupture ayant déjà eu lieu, sur un plan qui reste à déterminer.

Concernant la coïncidence entre repos et pensée de soi, on passera sur la résonance de surface avec le caractère de pensées des tentations dans la situation érémitique de *l'hésychia* (c'est-à-dire de solitude-repos) – qui

¹⁴ Voir Laf. 136A, « les hommes qui *sentent naturellement* leur condition ».

¹⁵ Voir « considérer et faire réflexion sur ce qu'il est », « penser à notre condition », « songer à eux » (Laf. 136 / S. 168), « songer à nous » (Laf. 414 / S. 33), être « réduit à se considérer » (Laf. 36 / S. 70).

¹⁶ Laf. 360 / S. 392, « Dieu ayant fait le ciel et la terre, qui ne sentent point le bonheur de leur être, il a voulu faire des êtres qui le connussent. »

touche à l'absence d'objets extérieurs¹⁷. Les *logismoi* évagriens, de fait, ont généralement pour contenu la situation de l'ermite lui-même et son propre état, mais ce caractère réflexif s'observe dans toutes les tentations et ne concerne pas l'acédie en particulier.

Une résonance plus significative s'exerce au niveau d'un schème précis de l'acédie, relevant du degré d'abstraction le plus grand, celui qu'on a formulé comme *expérience de négativité dans la proximité du soi* (en tant que non-déterminé en un sens mondain). Cette négativité est attachée à une immobilité, une station auprès de soi, et l'aggravation de cette négativité croît avec la permanence de cette station – si l'issue est impossible, on échoue dans l'abattement. Mais une telle proximité avec soi ne serait pas insupportable si elle ne contenait en même temps un *sentir* de soi – par où est rejointe, en un sens plus essentiel que la réflexivité des *logismoi*, le sentiment de soi pascalien attaché au lieu de l'ennui. On peut alors dégager deux points, dans le prolongement de l'ennui pascalien : d'abord, le déploiement de la négativité acédiaste est corrélatif d'une réflexivité (d'un sentiment de soi) ; ensuite, l'ampleur de ce déploiement risque d'être proportionnelle au degré de réflexion. La question corrélatrice qui se pose est celle de savoir comment la négativité acédiaste s'exprime sur un mode non-réfléchi. On a déjà vu que, dans le moment de l'agitation ou de l'évasion acédiaste, la négativité se trouvait dissipée dans le mouvement, donc non-déployée ; cela tendrait à montrer que le mode non-réfléchi de l'acédie doit être recherché, dans le champ pascalien, non du côté de l'ennui, mais dans son revers ou sa réponse, le divertissement. Autrement dit, l'acédie ne peut pas être cantonnée au phénomène de l'ennui, mais doit être étendu au couple inséparable formé par l'ennui et le divertissement.

¹⁷ Voir ÉVAGRE, *Traité pratique*, t. 2, *op. cit.*, ch. 48, « Avec les séculiers les démons luttent en utilisant de préférence les objets. Mais avec les moines, c'est le plus souvent en utilisant les pensées ; les objets, en effet, leur font défaut à cause de leur solitude. »

1.1.2.2 Sentiment de soi comme néant

La négativité de l'ennui, dans la mesure où celui-ci est engendré par la réflexivité, provient de la négativité de ce qui est vu, c'est-à-dire le soi lui-même. Le sentiment de soi n'est lui-même négatif qu'en proportion ou en réponse à la négativité du soi. Dans le suivi du fragment Lafuma 136 (S. 168), qui prend sa source dans la considération des *agitations et périls auxquels s'exposent les hommes*, on s'est arrêté au niveau du *repos insupportable* ; mais la cause ultime mise au jour, à un degré plus profond, est la négativité de la condition humaine elle-même, qui apparaît à la considération dès que les agitations se retirent.

[Laf. 136 / S. 168] Mais quand j'ai pensé de plus près et qu'après avoir trouvé la cause de tous nos malheurs j'ai voulu en découvrir la raison, j'ai trouvé qu'il y en a une bien effective et qui consiste dans le malheur naturel de notre condition faible et mortelle, et si misérable que rien ne peut nous consoler lorsque nous y pensons de près.

Trois aspects sont enveloppés dans cette formulation : la misère factuelle de l'homme (c'est-à-dire son caractère de *nature*), la réflexion sur ce fait (au simple sens de sa constatation), et l'engendrement d'un affect négatif inconsolable, non nommé ici, mais qui correspond à l'ennui. Le caractère implacable de l'ennui réside dans la nécessité de l'enchaînement entre ces termes, sensible au fragment Lafuma 622 (S. 515) – du point de vue de l'individu, et non de l'homme en général. Le repos engendre nécessairement le sentiment de soi, parce que le sentiment de soi est constitutif, et la négativité du soi (déclinée sous les figures de *néant*, *abandon*, *insuffisance*, *dépendance*, *impuissance*, *vide*) rend ce sentiment de soi nécessairement négatif.

La négativité en question n'est pourtant ni contingente, ni individuelle – sinon au sens où elle se donne à sentir à chacun –, mais relève de la *condition de l'homme*, dans l'état déchu ou post-lapsaire, déterminée comme *malheur* ou *misère* qui dépasse l'inégalité des conditions au sens social du terme. À cet égard, il n'existe pas de condition mondaine qui supprime cette misère fondamentale, ce qu'atteste le motif du roi sans divertissement, aux fragments Lafuma 136 et 137 (S. 168-169). La condition royale est choisie, dans ce qui est en fait une expérience de pensée proposée par Pascal, comme con-

dition la plus avantageuse possible du point de vue mondain¹⁸, de telle sorte que tout ce qui pourra être dit de cette condition la plus haute pourra être dit, a fortiori, de toutes les conditions inférieures. À cet égard, il est absolument nécessaire que l'expérience de pensée pascalienne se place au plan du premier ordre, parce qu'elle s'adresse, selon la visée propre des *Pensées* comme apologie de la religion chrétienne, à des mondains, non-croyants, aux yeux desquels il s'agit d'attester, de l'intérieur même de l'ordre où ils évoluent, la *misère* fondamentale de l'homme.

[Laf. 136 / S. 168] Quelque condition qu'on se figure, où l'on assemble tous les biens qui peuvent nous appartenir, la royauté est le plus beau poste du monde. Et cependant, qu'on s'en imagine accompagné de toutes les satisfactions qui peuvent le toucher.

Cette condition supérieure est ensuite soumise à l'épreuve de la considération de soi, dont la modalité doit attester le caractère véritablement heureux ; plus précisément, l'aspect examiné est la présence ou non du besoin d'être détourné de la vue de soi, comme critère du malheur de la condition, d'après le principe suivant : « Si notre condition était véritablement heureuse, il ne nous faudrait pas divertir d'y penser pour nous rendre heureux » [Laf. 889 / S. 445]. La question est d'abord déployée.

[Laf. 137 / S. 169] La dignité royale n'est-elle pas assez grande d'elle-même, pour celui qui la possède, pour le rendre heureux par la seule vue de ce qu'il est ? Faudra-t-il le divertir de cette pensée comme les gens du commun ? Je vois bien que c'est rendre un homme heureux de le divertir de la vue de ses misères domestiques pour remplir toute sa pensée du soin de bien danser, mais en sera-t-il de même d'un roi, et sera-t-il plus heureux en s'attachant à ses vains amusements qu'à la vue de sa grandeur, et quel objet plus satisfaisant pourrait-on donner à son esprit ? Ne serait-ce donc pas faire tort à sa joie d'occuper son âme à penser à ajuster ses pas à la cadence d'un air ou à placer adroitement une barre, au lieu de le laisser jouir en repos de la contemplation de la gloire majestueuse qui l'environne ?

¹⁸ C'est-à-dire du point de vue du *premier ordre*. Sur la distinction des trois ordres, voir Laf. 933 / S. 761, « Il y a trois ordres de choses. La chair, l'esprit, la volonté. Les charnels sont les riches, les rois. Ils ont pour objet le corps. Les curieux et savants, ils ont pour objet l'esprit. Les sages, ils ont pour objet la justice. » ; Laf. 308 / S. 339, « Tout l'éclat des grandeurs n'a point de lustre pour les gens qui sont dans les recherches de l'esprit. La grandeur des gens d'esprit est invisible aux rois, aux riches, aux capitaines, à tous ces grands de chair. La grandeur de la sagesse, qui n'est nulle sinon de Dieu, est invisible aux charnels et aux gens d'esprit. Ce sont trois ordres différents, de genre. »

Pour y répondre, l'expérience de pensée pascalienne se poursuit en dénudant la condition royale de tout élément susceptible de faire obstacle à la considération de soi, pour constater un effet identique à celui qui affecte tout homme, à savoir l'abandon à la négativité.

[Laf. 137 / S. 169] Qu'on en fasse l'épreuve. Qu'on laisse un roi tout seul sans aucune satisfaction des sens, sans aucun soin dans l'esprit, sans compagnies, penser à lui tout à loisir, et l'on verra qu'un roi sans divertissement est un homme plein de misères¹⁹.

L'accès à la misère fondamentale de l'homme advient, dans le processus même de l'expérience de l'ennui, à partir de la considération des misères particulières, par une sorte d'induction naturelle. Si elles ne sont pas déjà présentes, ces misères se présentent comme menaçantes²⁰ : le caractère contingent de telle ou telle misère – donc, la possibilité d'y échapper – n'affecte pas le fait qu'il est inévitable que des misères arrivent, et sous chaque malheur possible, s'annonce le malheur ultime et inévitable qu'est la mort, comble de la misère²¹.

A un degré de généralité plus haut que les misères concrètes, les fléaux essentiellement attachés à la condition de l'homme sont la mort et l'ignorance²², deux figures du « malheur naturel de notre condition faible et mortelle » [Laf. 136 / S. 168], c'est-à-dire de la finitude humaine dans son état post-lapsaire. L'ignorance comme situation même de l'homme apparaît sous l'image de l'abandon sur une île ; l'idée est celle d'être rivé à une portion limi-

¹⁹ Voir aussi Laf. 136 / S. 168, « s'il est sans ce qu'on appelle divertissement, le voilà malheureux, et plus malheureux que le moindre de ses sujets qui joue et qui se divertit. », ou encore Laf. 137 / S. 168, « Le roi est environné de gens qui ne pensent qu'à divertir le roi et à l'empêcher de penser à lui. Car il est malheureux, tout roi qu'il est, s'il y pense. »

²⁰ Voir « la vue de ses misères domestiques » (Laf. 137 / S. 169), le « ressentiment de leurs misères continuelles » (Laf. 136A / S. 168A), « ou l'on pense aux misères qu'on a ou à celles qui nous menacent » (Laf. 136A / S. 168A) ; dans le cas du roi, « les vues qui le menacent, des révoltes qui peuvent arriver et enfin de la mort et des maladies qui sont inévitables » (Laf. 136 / S. 168).

²¹ Voir Laf. 148 / S. 181, « l'expérience [...] de malheur en malheur nous mène jusqu'à la mort qui en est un comble éternel ».

²² Voir « misère et mort » (Laf. 401 / S. 20), « la vue de la mort et des misères » (Laf. 136 / S. 168), « la mort, la misère, l'ignorance » (Laf. 133 / S. 166), « l'aveuglement et la misère de l'homme » (Laf. 198 / S. 229), « durant toute la vie sujets à l'erreur, à la misère, à la mort » (Laf. 208 / S. 240).

tée et déterminée de temps et d'espace, sans en connaître la raison ni pouvoir s'en extraire²³.

[Laf. 198 / S. 229] En voyant l'aveuglement et la misère de l'homme, [...] sans lumière abandonné à lui-même et comme égaré dans ce recoin de l'univers sans savoir qui l'y a mis, ce qu'il y est venu faire, ce qu'il deviendra en mourant, incapable de toute connaissance, j'entre en effroi comme un homme qu'on aurait porté endormi dans une île déserte et effroyable et qui s'éveillerait sans connaître et sans moyen d'en sortir.

[Laf. 68 / S. 102] Quand je considère la petite durée de ma vie absorbée dans l'éternité précédente et suivante [...] le petit espace que je remplis et même que je vois abîmé dans l'infinie immensité des espaces que j'ignore et qui m'ignorent, je m'effraie et m'étonne de me voir ici plutôt que là, car il n'y a point de raison pourquoi ici plutôt que là, pourquoi à présent plutôt que lors. Qui m'y a mis ? Par l'ordre et la conduite de qui ce lieu et ce temps a-t-il été destiné à moi ?

L'ignorance renvoie à « l'impuissance à connaître » [Laf. 199 / S. 230], qui n'est pas absence totale de savoir mais impossibilité de la certitude, laquelle tient au caractère de *milieu* de l'homme *entre rien et tout* [Laf. 199 / S. 230].

[Laf. 199 / S. 230] C'est ce qui nous rend incapables de savoir certainement et d'ignorer absolument. Nous voguons sur un milieu vaste, toujours incertains et flottants, poussés d'un bout vers l'autre.

La problématique attachée à la mort est la même, celle de l'impuissance – l'image mobilisée étant alors celle du cachot, qui figure la situation de l'homme comme celle d'un condamné en sursis²⁴. Qu'il s'agisse, derrière les misères, de la négativité essentielle du soi lui-même est attesté par la provenance en réalité intérieure de l'ennui.

[Laf. 136A / S. 168A] Et quand on se verrait même assez à l'abri de toutes parts, l'ennui, de son autorité privée, ne laisserait pas de sortir du fond du cœur, où il a des racines naturelles, et de remplir l'esprit de son venin.²⁵

²³ Voir aussi le motif de l'égarement et du cachot en Lafuma 199 (S. 230), « égaré dans ce canton détourné de la nature », « de ce petit cachot où il se trouve logé, j'entends l'univers ».

²⁴ Voir Laf. 163 / S. 195, « Un homme dans un cachot, ne sachant si son arrêt est donné... ».

²⁵ Variante dans un passage absent des éditions Lafuma et Sellier de ce fragment : « Tantôt un accident leur arrive, tantôt ils pensent à ceux qui leur peuvent arriver, ou même quand ils n'y penseraient pas et qu'ils n'auraient aucun sujet de chagrin, l'ennui de son autorité privée ne laisse pas de sortir du fonds du cœur où il a une racine naturelle et remplir tout l'esprit de son venin. » Voir l'édition en ligne des *Pensées* de Pascal par D. DESCOTES et G. PROUST, fragment *Divertissement* N°4.

[Laf. 136B / S. 168B] Ainsi l'homme est si malheureux qu'il s'ennuierait même sans aucune cause d'ennui par l'état propre de sa complexion. [...] étant plein de mille causes essentielles d'ennui...

L'ennui pascalien, ou du moins la réflexivité par laquelle il se déploie, semble avoir une tendance naturelle à l'approfondissement métaphysique, réalisant un mouvement d'induction hyperbolique, à partir de la considération des misères particulières, jusqu'aux misères fondamentales de la finitude, l'ignorance et la mort, renvoyant le soi à sa propre impuissance – défecuosité que le fragment Lafuma 622 (S. 515) énumère sous les déclinaisons de l'abandon, de l'insuffisance, de la dépendance, et de l'impuissance –, et en dernier ressort, à son néant. L'ennui est alors proprement le sentiment de son propre néant²⁶. Le néant n'est cependant pas une absence totale d'être au sens matériel ; l'homme ne peut être considéré comme néant au sein de la nature que relativement à l'infini²⁷. Autrement dit, ce caractère de néant coïncide avec la finitude, qui tient le milieu entre néant et infini. La limitation s'exprime, au plan métaphysique, dans les termes de l'espace et du temps²⁸, de même que l'anéantissement face à l'infini.

[Laf. 68 / S. 102]... la petite durée de ma vie²⁹ absorbée dans l'éternité précédente et suivante, [...] le petit espace que je remplis et même que je vois abîmé dans l'infinie immensité des espaces que j'ignore et qui m'ignorent...

[Laf. 194 / S. 227] ... la durée de notre vie n'est-elle pas également infime de l'éternité pour durer dix ans davantage ?

[Laf. 194 / S. 227] Dans la vue de ces infinis tous les finis sont égaux.

La limitation acquiert d'autant plus un caractère de néant que l'homme va en dernier ressort à l'anéantissement, ou comme l'exprime le fragment Lafuma 165 (S. 197), « Le dernier acte est sanglant, quelque belle que soit la comédie en tout le reste. On jette enfin de la terre sur la tête, et en voilà pour jamais ».

²⁶ Voir « il sent alors son néant » (Laf. 622 / S. 515), « ils sentent alors leur néant » (Laf. 36 / S. 70).

²⁷ Voir Laf. 418 / S. 680, « Le fini s'anéantit en présence de l'infini et devient un pur néant ».

²⁸ Voir Laf. 194 / S. 227, « Pourquoi ma connaissance est-elle bornée, ma taille, ma durée à cent ans plutôt qu'à mille ? ».

²⁹ Voir aussi Laf. 31 / S. 65, « notre durée vaine et chétive ».

Si la négativité de l'ennui est attachée, ultimement, au sentiment de soi comme néant, le sens dernier du malheur humain semble se trouver dans l'impuissance à l'égard de sa propre limitation, sous sa double forme de mort et d'ignorance ; le malheur de l'impuissance réside dans la contradiction entre vouloir et pouvoir.

[Laf. 133 / S. 166] Les hommes n'ayant pu guérir la mort, la misère, l'ignorance...

[Laf. 134 / S. 166] Nonobstant ces misères, il veut être heureux, et ne veut être qu'heureux, et ne peut ne vouloir pas l'être. Mais comment s'y prendra-t-il ? Il faudrait, pour bien faire, qu'il se rendît immortel. Mais ne le pouvant...

[Laf. 401 / S. 20] Nous souhaitons la vérité et ne trouvons en nous qu'incertitude. Nous recherchons le bonheur et ne trouvons que misère et mort. Nous sommes incapables de ne pas souhaiter la vérité et le bonheur et sommes incapables ni de certitude ni de bonheur.

[Laf. 75 / S. 110] L'Ecclésiaste montre que l'homme sans Dieu est dans l'ignorance de tout et dans un malheur inévitable. *Car c'est être malheureux que de vouloir et ne pouvoir*. Or il veut être heureux et assuré de quelque vérité, et cependant il ne peut ni savoir ni ne désirer point de savoir. Il ne peut même douter.

L'ennui est l'accès, sur un mode pathétique, outre à la vanité des choses et du monde en général, déjà évoquée, à la vérité fondamentale du soi, ou à la situation essentielle de l'homme.

[Laf. 427 / S. 681] Il ne faut pas avoir l'âme fort élevée pour comprendre qu'il n'y a point ici de satisfaction véritable et solide, que tous nos plaisirs ne sont que vanité, que nos maux sont infinis, et qu'enfin la mort, qui nous menace à chaque instant, doit infailliblement nous mettre, dans peu d'années, dans l'horrible nécessité d'être éternellement ou anéantis ou malheureux.

Il n'y a rien de plus réel que cela, ni de plus terrible. Faisons tant que nous voudrions les braves : voilà la fin qui attend la plus belle vie du monde.

Comme *sentir de son propre néant*, l'ennui est donc le moment d'une lucidité et d'une radicalité métaphysique naturelle, la réduction du soi à sa dernière extrémité, non de chose pensante, mais de *néant pensant*. L'ennui est le lieu d'une vérité où le mondain ne cesse d'échouer, et cette vérité dans l'ennui signifie que celui-ci, au sein du premier ordre – advenant en effet à la faveur d'une suppression des occupations –, coïncide avec un point de porosité de cet ordre, un point de passage possible au deuxième, celui de l'esprit,

attesté par l'inclinaison métaphysique propre à l'ennui³⁰. Celui-ci, au-delà du mouvement de réduction qu'il opère, est le lieu où un questionnement métaphysique est susceptible de s'élever.

[Laf. 139 / S. 171] On charge les hommes, dès l'enfance, du soin de leur honneur, de leur bien, de leurs amis, et encore du bien et de l'honneur de leurs amis. [...] Il ne faudrait que leur ôter tous ces soins, *car alors ils se verraient, ils penseraient à ce qu'ils sont, d'où ils viennent, où ils vont.*

Cependant, cette ouverture métaphysique possible au sein de l'ennui ne signifie pas que la vérité qui y affleure puisse être saisie intégralement. Le sens dernier du néant n'est pas métaphysique, mais théologique. Ce qui est éprouvé dans le moment de l'ennui est la misère de l'être sans Dieu, mais dans l'ignorance de son sens véritable, accessible seulement depuis le troisième ordre, celui de la foi. Dans l'ennui, l'homme ne peut que sentir sa déchéance, ou questionner à partir d'elle, mais non la connaître ; la vérité qui perce en lui ne se donne, hors de la religion chrétienne, que sur un mode partiel. Le sens ultime du néant comme de l'impuissance est théologique – aspect dont il est préférable de différer le déploiement au troisième et dernier temps, celui de l'affect d'ennui lui-même, parce qu'il concerne sa nature même.

Pour l'heure, il importe de revenir à l'acédie ; avant même d'entrer dans la profondeur ultimement théologique de l'ennui, le simple approfondissement métaphysique, comme sentiment de son néant, fait déjà entrer dans des parages problématiques, peut-être non-assumables par une pensée de l'acédie. À l'égard du sentiment de sa propre misère, il n'y a entre les deux figures rien de plus qu'une vague consonance de surface, engendrée par la présence dans les pensées d'acédie de considérations sur sa propre situation en tant que misérable³¹. Mais de telles considérations ne sont nullement le propre de la tentation d'acédie ; elles peuvent tout autant être rencontrées,

³⁰ Voir Laf. 933 / S. 761 et Laf. 308 / S. 339.

³¹ Voir par exemple *Ant.* VI. 32, « Contre la pensée de l'acédie qui nous dépeint une longue vieillesse, la pauvreté amère et inconsolée et des maladies qui peuvent tuer le corps... » (traduit dans BUNGE, *Akèdia*, *op. cit.*, p. 77).

sous une forme identique, dans d'autres *logismoi*³². Sous la juridiction de l'ennui pascalien, viendrait donc se ranger la réflexivité négative attachée à d'autres tentations, non seulement la tristesse, mais aussi celles de l'ordre du désir quand elles s'expriment de manière réactive, en réponse à la privation. À partir du moment où la vue pascalienne vise, à travers telle ou telle forme de négativité, la condition de l'homme, le plan de cette expérience spécifique de négativité qu'est l'acédie est nécessairement englobé et dépassé. Ce qui se produit dans l'ennui pascalien est une sorte de concentration absolue de négativité, où la négativité propre de l'acédie – si du moins on tient à ne pas perdre sa spécificité – est susceptible de venir se dissoudre.

La dissonance concernant la négativité est en vérité double, d'une part un excès de généralité, d'autre part un caractère trop essentiel. Sous ce second rapport, la discordance entre ennui et acédie concerne le sens du vide. Si l'acédie est relative à un vide affectant le soi, le sens de ce vide est ultimement mondain, si du moins l'on reste fidèle au soin porté à désamorcer le *rien* de l'acédie. Selon le degré d'abstraction intermédiaire des schèmes acédiastes, le vide en question est un vide d'affairement, lié à une défaillance du côté des choses. Dans le cas particulier de la situation anachorétique, cette défaillance a l'ampleur d'un retrait total du monde, d'où l'illusion du *rien*. Mais même au plus haut degré d'abstraction, le vide concerne les déterminations mondaines du soi, et non ses déterminations essentielles. Le vide auquel l'acédie est relative peut donc difficilement atteindre un sens aussi radical que celui du *néant*, sauf à devenir tout autre chose qu'une espèce de péché parmi huit.

Il reste encore à déployer la négativité de l'ennui pascalien dans son aspect affectif ; si l'on peut soupçonner l'ennui de rassembler sous sa juridiction une négativité beaucoup plus vaste et essentielle que l'acédie, les disso-

³² Voir par exemple ÉVAGRE, *Traité pratique*, t. 2, *op. cit.*, ch. 9, p. 503, « L'avarice suggère une longue vieillesse, l'impuissance des mains au travail, les famines qui se produiront, les maladies qui surviendront, les amertumes de la pauvreté, et quelle honte il y a à recevoir des autres ce dont on a besoin. »

nances ne devraient alors que s'accroître avec le déploiement de la nature de l'affect.

1.1.3 Ennui

Le contenu de l'affect négatif engendré par la considération de soi est déployé, en Lafuma 622 (S. 515), au fil d'un cortège d'affects négatifs, placé à la suite du terme d'ennui : *noirceur, tristesse, chagrin, dépit, désespoir*. Le problème qui se pose immédiatement est la continuité, et même l'assimilation établie avec la tristesse, tentation distincte pour Evagre. Cette énumération évoque d'ailleurs fortement, de manière significative, les *filiae* de la tristesse chez Cassien : rancune (*rancor*), pusillanimité (*pusillanimitas*), aigreur (*amaritudo*), désespoir (*desperatio*)³³.

La synonymie avec la tristesse est inscrite dans le sens du terme d'ennui au XVII^e siècle³⁴ ; elle est attestée, en dehors du fragment Lafuma 622 (S. 515), par les termes que Pascal emploie soit conjointement, soit à la place de celui d'ennui.

[Laf. 36 / S. 70] ... car c'est être bien *malheureux* que d'être dans une *tristesse insupportable* aussitôt qu'on est réduit à se considérer.

[Laf. 79 / S. 114] ... le voilà *misérable* s'il retourne à sa première occupation.

[Laf. 136C / S. 168] ... s'il n'est diverti et occupé par quelque passion ou quelque amusement, qui empêche l'ennui de se répandre, sera bientôt *chagrin et malheureux*.

L'horizon de la dissolution de l'ennui dans la tristesse semble éloigner du noyau acédiaste de déliement-inquiétude – bien que l'ennui semble connecté d'une manière essentielle avec l'inquiétude³⁵, ce qui apparaîtra sans

³³ Voir Jean CASSIEN, *Conférences*, t. 1, V. 16. 5, *op. cit.*, p. 348-349.

³⁴ Gaston CAYROU, *Dictionnaire du français classique. La langue du XVII^e siècle*, Paris, Klincksieck, Livre de Poche, 2000, p. 314-315 : « Ennui : douleur odieuse, tourment insupportable, violent désespoir. Signifie aussi généralement fâcherie, chagrin, déplaisir, souci. Le mot tient ce sens très fort par rapport à celui d'aujourd'hui de son étymologie, le bas latin inodium (forme hypothétique), chose en butte à la haine, objet de haine, chose odieuse, insupportable. Ennuyeux a souvent la même force et se dit de ce qui est odieux, insupportable. Mais le mot ennui n'a pas toujours ce sens et se dit déjà d'une simple contrariété ou d'un malaise qu'éprouve une âme que rien n'intéresse ou n'occupe. »

³⁵ Voir Laf. 24 / S. 58, « Condition de l'homme. Inconstance, ennui, inquiétude ».

doute davantage dans l'exploration de son corrélat, le divertissement. La part déplorative de l'ennui pascalien, consistant à s'attrister de sa condition essentiellement malheureuse et de soi-même comme impuissant à y remédier, comme on l'a déjà signalé, ouvre un champ d'affectivité négative où peuvent entrer d'autres tentations que l'acédie. Il semble s'agir d'une sorte de fond matriciel d'affectivité négative, où viennent confluer toutes les formes particulières et où elles prennent leur source, ou en quelque sorte un fond mélancolique de l'homme.

Le caractère mélancolique de l'ennui pascalien est d'autant plus évident que cet affect n'existe que par référence à une positivité absolue, et oubliée. La négativité exprime un écart incommensurable, une différence dont le terme référentiel a disparu, sans pour autant cesser d'être visé. Ce qui reste est une tendance en direction d'un état heureux, absolument vide de contenu. Le raisonnement par lequel Pascal atteste cela est le suivant : si l'homme avait toujours été misérable, il n'en serait pas malheureux ; il ne peut déplorer sa propre misère que parce qu'existe en lui la référence à un état heureux aboli et oublié.

[Laf. 117 / S. 149] La grandeur de l'homme est si visible qu'elle se tire même de sa misère [...] il est déchu d'une meilleure nature qui lui était propre autrefois. Car qui se trouve malheureux de n'être pas roi, sinon un roi dépossédé ? [...] Qui se trouve malheureux de n'avoir qu'une bouche ? Et qui ne se trouverait malheureux de n'avoir qu'un œil ? On ne s'est peut-être jamais avisé de s'affliger de n'avoir pas trois yeux, mais on est inconsolable de n'en point avoir.

Pour le dire autrement, le fait de s'attrister de la misère de sa condition, ou de vivre sa condition comme misère, atteste celle-ci comme déchéance³⁶.

[Laf. 400 / S. 19] L'homme ne sait à quel rang se mettre, il est visiblement égaré et *tombé de son vrai lieu* sans le pouvoir retrouver. Il le cherche partout avec inquiétude et sans succès dans des ténèbres impénétrables.

³⁶ Sur l'attestation de la grandeur par la misère, voir Laf. 116 / S. 148, « Toutes ces misères-là même prouvent sa grandeur. Ce sont misères de grand seigneur, misères d'un roi dépossédé. » Ce thème est l'objet d'un article de Reinhard KUHN, « Le roi dépossédé : Pascal et l'ennui », in *The French Review*, Vol. 42, N° 5 (avril 1969), p. 657-664.

1.1.3.1 Foyer de la dissonance : horizon théologique et mélancolique de l'ennui

La misère de l'homme est la misère sans Dieu, et le sens de la chute est, en dernier ressort, théologique : un abandon par Dieu, consécutif au péché d'Adam.

[Laf. 149 / S. 182] Mais vous n'êtes plus maintenant en l'état où Je vous ai formés. J'ai créé l'homme saint, innocent, parfait. Je l'ai rempli de lumière et d'intelligence. Je lui ai communiqué ma gloire et mes merveilles. [...] Il n'était pas alors dans les ténèbres qui l'aveuglent, ni dans la mortalité et dans les misères qui l'affligent³⁷. Mais il n'a pu soutenir tant de gloire sans tomber dans la présomption, il a voulu se rendre centre de lui-même et indépendant de mon secours. [...] je l'ai abandonné à lui [...]. Voilà l'état où les hommes sont aujourd'hui. Il leur reste quelque instinct impuissant du bonheur de leur première nature, et ils sont plongés dans les misères de leur aveuglement et de leur concupiscence qui est devenue leur seconde nature.

La constatation du malheur factuel, qui advient dans l'ennui, est insupportable à cause de sa contradiction avec le désir constitutif d'être heureux, seul résidu, au sein de la déchéance, de l'état heureux effectivement connu – la nature ou de l'état premier de l'homme. Ce résidu qui n'est rien d'autre qu'une forme vide, à laquelle fait désormais défaut la connaissance de son propre contenu.

[Laf. 401 / S. 20] Nous souhaitons la vérité et ne trouvons en nous qu'incertitude. Nous recherchons le bonheur et ne trouvons que misère et mort. Nous sommes incapables de ne pas souhaiter la vérité et le bonheur et sommes incapables ni de certitude ni de bonheur. *Ce désir nous est laissé tant pour nous punir que pour nous faire sentir d'où nous sommes tombés.*

[Laf. 148 / S. 181] Qu'est-ce donc que nous crie cette avidité et cette impuissance, sinon qu'il y a eu autrefois dans l'homme un véritable bonheur, dont il ne lui reste maintenant que *la marque et la trace toute vide...*

L'ennui dans son caractère insupportable exprime la contradiction entre persistance de la visée vers Dieu et obscurcissement de la destination véritable de cette visée – et la problématique de la double nature de l'homme

³⁷ Voir aussi, en dehors des *Pensées*, le *II^e écrit sur la grâce* ou *Traité de la prédestination*, éd. Lafuma (*Œuvres Complètes*, Paris : Seuil, 1993), p. 318b, « qu'Adam pécha et en lui toute la nature humaine ; qu'il fut puni de la concupiscence et de l'ignorance ; que toute sa postérité naît digne de damnation avec les deux fléaux de l'ignorance et de la concupiscence ».

vient ici en question³⁸. En tout état de cause, le néant est le résultat d'une privation. Le moi est vide parce qu'il a perdu tout rapport avec ce qui constituait à la fois sa fin et son principe, d'où il tirait sa substance. Cette perte colossale, qui l'anéantit, est celle de Dieu – d'où la dimension marquée de tristesse de l'ennui pascalien, tristesse qui n'est pas relative à la perte du monde, mais en dernier ressort à celle de Dieu. Cependant, cet objet étant ignoré, il ne s'agit pas d'une tristesse de Dieu, c'est-à-dire déplorant l'absence de Dieu ; une analogie est alors possible avec l'acédie, du point de vue de sa dimension de déliement : dans l'ennui, se manifeste une impossibilité de tout rapport avec ce qui est perdu. Non seulement l'objet est oublié, ignoré, mais le chemin vers lui est aboli. Cette radicalité présente une analogie avec celle de l'acédie érémitique, dans laquelle le monde a fait naufrage depuis la possibilité même d'un rapport avec lui – et dans les situations mondaines indiquées par les occurrences de l'ennui, de même, ce qui fait défaut est la possibilité d'un rapport mouvementé avec telle ou telle chose présente, qui s'y dérobe. L'analogie peut être poursuivie plus avant, dans la mesure où l'objet qui fait défaut dans l'ennui est donateur d'être – à la fois comme principe et comme fin. On touche alors au schème de l'absence de détermination du soi. Mais si la structure, sous ce rapport, est analogue, la différence entre acédie et ennui réside dans le contenu, mondain dans le premier cas, divin dans l'autre.

En dépit de cette analogie, peut-être faut-il néanmoins parler d'un caractère mélancolique plutôt qu'acédiaste de l'ennui pascalien, à cause de la prégnance de la problématique du comblement et du manque. Le schéma pascalien de l'ennui répond assez exactement à la détermination de la mélancolie, par rapport à la simple tristesse, comme deuil d'un objet oublié³⁹. Ce qu'on tente de rejoindre dans l'acédie, au contraire, est un affranchissement à l'égard de toute considération de manque ou d'insatisfaction – ce qu'exprime proprement l'hypothèse du vide comme *indétermination du soi*.

³⁸ Laf. 616 / S. 509, « La concupiscence nous est devenue naturelle et a fait notre seconde nature. Ainsi il y a deux natures en nous, l'une bonne, l'autre mauvaise. »

³⁹ Voir S. FREUD, « Deuil et mélancolie » in *Métapsychologie*. Trad. J.-B. PONTALIS et J. LAPLANCHE. Paris : Gallimard, 1986.

L'horizon théologique de l'ennui, par ailleurs, envoie dans des parages qui excèdent l'acédie. Le fait que le vide en question dans l'ennui soit celui de Dieu, en premier lieu, est ce par quoi l'expérience n'est pas en elle-même un péché, mais l'ombre du péché, la répercussion mélancolique du péché comme choix originel de soi contre Dieu. L'ennui est donc d'une extrême généralité, et à cet égard, on ne peut être taxé d'incohérence, puisque le même risque identifié est celui dont on s'efforce de protéger l'acédie : la dissolution dans une problématique théologique générale touchant à l'essence du péché.

De fait, l'ennui exprime une contradiction interne au péché, par où est répercuté le péché originel : il est l'expérience, dans l'isolement, du caractère haïssable du moi, c'est-à-dire de l'impossibilité de l'amour de soi, qui renvoie à une séparation première, opérée par le péché originel comme choix exclusif de soi. « La nature de l'amour propre et de ce moi humain est de n'aimer que soi, et de ne considérer que soi » [Laf. 978 / S. 743] ; cela veut dire que le défaut n'est pas de choisir le moi pour objet, mais l'exclusivité et la primauté du choix. L'amour propre est une injustice fondamentale par laquelle le moi se veut le « centre de tout » [Laf. 597 / S. 494], ou se veut à la place de Dieu.

[Laf. 617 / S. 510] Qui ne hait en soi son amour-propre et cet instinct qui le porte à se faire Dieu, est bien aveuglé. Qui ne voit que rien n'est si opposé à la justice et à la vérité. Car il est faux que nous méritions cela, et il est injuste et impossible d'y arriver, puisque tous demandent la même chose. C'est donc une manifeste injustice où nous sommes nés, dont nous ne pouvons nous défaire et dont il faut nous défaire.

L'origine se trouve dans le péché originel, instauration du régime de l'amour-propre par un premier geste qui continue à se perpétuer : une volonté de se rendre indépendant de Dieu et de trouver la félicité en soi-même ; en punition, l'homme a été livré à lui-même, c'est-à-dire à son amour-propre tel qu'il s'est voulu.

[Laf. 149 / S. 182] Mais il n'a pu soutenir tant de gloire sans tomber dans la présomption, il a voulu se rendre centre de lui-même et indépendant de mon secours. Il s'est soustrait de ma domination et, s'égalant à moi par le désir de trouver sa félicité en lui-même, je l'ai abandonné à lui...

La perversion de l'amour propre a pour sens que, dans l'ordre de l'amour, le moi s'est mis à la place de Dieu et a placé les choses à la place du

moi. Le vide laissé par Dieu s'est trouvé rempli par l'amour de soi qui a débordé. L'amour destiné à Dieu s'est appliqué à un objet impropre, fini, d'où vient le caractère contradictoire de l'amour propre⁴⁰. Cette contradiction s'exprime par la haine foncière de soi, comme insuffisant à répondre à la grandeur du désir. L'impossibilité de l'amour propre est celle d'être, en fait, amour de soi. S'étant voulu et se voulant constamment amour infini et exclusif de soi, il engendre comme revers nécessaire la haine du soi pour lui-même – ou si l'on veut, le désir du soi de s'aimer infiniment et seulement est cela même qui le rend insupportable à lui-même. L'homme a été créé avec le sentiment de lui-même ; dans l'état post-lapsaire ce sentiment demeure, mais ne peut pas ne pas être souffrance.

[Laf. 360 / S. 392] Dieu ayant fait le ciel et la terre qui ne sentent point le bonheur de leur être, il a voulu faire des êtres qui le connussent et qui composassent un corps de membres pensants. Car nos membres ne sentent point le bonheur de leur union [...] Que si ayant reçu l'intelligence ils s'en servaient à retenir en eux-mêmes la nourriture [...] ils seraient non seulement injustes mais encore misérables, et se haïraient plutôt que de s'aimer.

Cette impossibilité post-lapsaire de l'amour de soi tient au fait que par création, l'homme n'est pas autosuffisant. Il n'a pas été créé pour trouver satisfaction en lui-même, mais toujours comme rapporté à Dieu, c'est-à-dire qu'en aimant Dieu « il s'aime soi-même parce qu'il n'a d'être qu'en lui, par lui et pour lui » [Laf. 372 / S. 404]. La coïncidence à soi gagnée dans le détournement de Dieu se paie de la souffrance, et se ressent perpétuellement comme abandon. En se repliant sur soi, il s'est replié sur un vide, et son sentiment de soi est devenu souffrance – ce dont l'ennui répète constamment l'expérience. La suppression de l'occupation montre le véritable être, marqué

⁴⁰ Voir la « Lettre sur la mort de son père », *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 277b, « Dieu a créé l'homme avec deux amours, l'un pour Dieu, l'autre pour soi-même ; mais avec cette loi que, que l'amour pour Dieu serait infini, c'est-à-dire sans aucune fin que Dieu même, et que l'amour pour soi-même serait fini et rapportant à Dieu. L'homme en cet état non seulement s'aimait sans péché, mais ne pouvait point ne point s'aimer sans péché. Depuis, le péché étant arrivé, l'homme a perdu le premier de ces amours ; et l'amour pour soi-même étant resté seul dans cette grande âme capable d'un amour infini, cet amour-propre s'est étendu et débordé dans le vide que l'amour de Dieu a quitté ; et ainsi *il s'est aimé seul, et toutes choses pour soi*, c'est-à-dire infiniment. »

de néant. « Le moi est haïssable » [Laf. 597 / S. 494] est une vérité que chacun connaît déjà, pour l'avoir éprouvée dans l'ennui.

1.1.3.2 Conclusion générale sur l'ennui

Les dissonances, d'une manière ou d'une autre, se sont manifestées à mesure que la région métaphysique ou théologique s'est faite plus proche, c'est-à-dire en fait, à mesure qu'on s'est avancé, depuis les parages extérieurs de l'ennui – sa situation, le repos – vers ses profondeurs propres, où la mondanité semble s'effacer. L'excès de l'ennui sur l'acédie vient de sa référence ultimement non-mondaine ; or l'acédie mondaine recherché ne doit pas seulement advenir *au milieu du monde*, elle doit rester *relative au monde*.

La résistance à entrer dans la région théologico-métaphysique se rattache à un souci originaire et obstiné pour la mondanité de l'acédie, d'ailleurs placé à l'horizon – le devenir existentiel comme visée d'une immanence mondaine pure de l'acédie ; elle ne peut donc prétendre établir l'étrangeté de l'acédie elle-même avec les problématiques pascaliennes. La mondanité n'a cependant été présumée comme essentielle dans l'acédie que par conformité au sens même des tentations évagriennes, dans la mesure où une telle mondanité est apparue comme le fondement de la possibilité de les distinguer. Autrement, il n'y va que de la négativité pure du péché, c'est-à-dire la négativité pure du rapport à Dieu. Il n'est pas question de nier la possibilité d'accéder à la vérité de la corruption de la nature à travers l'acédie, comme à travers n'importe quelle forme de péché. La question est de savoir si elle doit ou non être tenue pour un lieu privilégié d'accès à la vérité, au sens théologique ou métaphysique ; il y a peut-être en elle, de fait, une transparence particulière qui l'y prédispose, liée au retrait des objets à l'arrière-plan – du moins dans son moment négatif. Mais si l'acédie peut coïncider avec les lieux d'occurrence de l'ennui, doit-elle en assumer la charge théologique et métaphysique ?

La question est la suivante : dans quelle mesure la puissance dialectique de Pascal et la tendance immédiate de son regard à traverser le particulier pour aller à l'ultime et à l'essentiel sont-elles dangereuses pour l'intégrité

phénoménologique de l'acédie ? Face à l'acuité dialectique et théologique du regard pascalien, l'acédie n'a rien d'autre à faire valoir que sa singularité, rien d'autre à opposer que la tenue à ses problématiques propres, en dépit de leur infini englobement-dépassement par de grandes questions théologiques. Tout l'enjeu est de conserver la spécificité phénoménologique de l'acédie en dépit de la transparence qui, en elle, permet de plonger directement jusqu'à des questions essentielles attachées à la négativité.

Quoi qu'il en soit, l'acédie ne se réduit pas à son moment négatif, et l'élucidation ne peut être complète qu'en considérant aussi son autre face – laquelle conduit plutôt du côté du divertissement, réponse mondaine donnée à l'ennui. Mais en toute cohérence, derrière cette surface mondaine, les mêmes dissonances devraient être attestées.

1.2 Le divertissement

1.2.1 Négativité du divertissement : stratégie de diversion

L'ennui pascalien a le double caractère de l'insupportable et de l'inconsolable⁴¹, c'est-à-dire que la misère ne peut être ni guérie par des moyens mondains ni supportée dans sa vue. La seule réponse mondaine possible est d'éviter de redoubler le fait du malheur par la réflexion, donc d'éviter la vue de soi-même.

[Laf. 133 / S. 166] Divertissement. Les hommes n'ayant pu guérir la mort, la misère, l'ignorance, *ils se sont avisés, pour se rendre heureux, de n'y point penser.*

[Laf. 134 / S. 166] Nonobstant ces misères, il veut être heureux, et ne veut être qu'heureux, et ne peut ne vouloir pas l'être. Mais comment s'y prendra-t-il ? Il faudrait, pour bien faire, qu'il se rendît immortel. Mais *ne le pouvant, il s'est avisé de s'empêcher d'y penser.*

Le sentiment de soi, qui livre à la vue de sa propre misère, étant constitutif, il ne peut être supprimé ; il peut seulement être obscurci. Ce qui livre

⁴¹ Voir « rien n'est si insupportable à l'homme » (Laf. 622 / S. 515), « le repos devient insupportable par l'ennui qu'il engendre » (Laf. 136A / S. 168), « tristesse insupportable » (Laf. 36 / S. 70), « le malheur naturel de notre condition faible et mortelle et si misérable que rien ne peut nous consoler lorsque nous y pensons de près » (Laf. 136 / S. 168).

immanquablement à la vue de soi est le repos, ce dernier est donc le terme qui peut et doit être attaqué.

[Laf. 136A / S. 168] Aussi les hommes qui sentent naturellement leur condition n'évitent rien tant que le repos, il n'y a rien qu'ils ne fassent pour chercher le trouble.

De même que le repos est lié par une connexion nécessaire au retournement vers soi, le détournement de la vue de soi est lié au mouvement ; celui-ci prend alors le sens d'une projection extatique hors de soi, hors de son assiette, selon un mouvement contraire à la gravité naturelle par laquelle le soi est constamment replacé sur son propre centre. Cette recherche du mouvement extatique s'appelle proprement *divertissement* ; le terme ne désigne évidemment pas une classe particulière d'occupations, celles destinées à l'amusement, mais une fonction générale ou un acte de se détourner⁴², une stratégie de diversion⁴³, au fondement de l'ensemble de l'activité humaine.

[Laf. 478 / S. 713] Sans examiner toutes les occupations particulières, il suffit de les comprendre sous le divertissement.

Au regard de la fonction exigée du divertissement, à savoir le détournement de soi, le caractère plaisant ou non de l'occupation est parfaitement secondaire ; la différence entre peine et agrément s'annule devant la réquisition du mouvement.

[Laf. 136 / S. 168] De là vient que le *jeu* et la *conversation des femmes*, la *guerre*, les *grands emplois* sont si recherchés. [...] Ce n'est pas cet usage mol et paisible et qui nous laisse penser à notre malheureuse condition qu'on recherche ni les dangers de la guerre ni la peine des emplois, mais c'est le *tracas qui nous détourne d'y penser* et nous divertit. [...] De là vient que les hommes aiment tant le *bruit* et le *remuement*.

⁴² Voir à ce propos l'édition électronique des *Pensées*, par Dominique DESCOTES et Gilles PROUST [en ligne], commentaire au fragment *Divertissement* N°4. Chemin d'accès :

<<http://www.penseesdepascal.fr/Divertissement/Divertissement4-appro139.php>>

« Le mot divertissement ne doit pas être entendu, chez Pascal, au seul sens moderne d'amusement ou d'activité de distraction amusante. Voir, sur l'évolution générale du mot au cours du XVII^e siècle, BLUCHE François (dir.), *Dictionnaire du grand siècle*, article Divertissement, p. 484-485 : le mot a souvent, au XVII^e siècle, le sens de détournement : on divertit un homme de sa voie. »

⁴³ Le caractère de choix stratégique est sensible dans la récurrence de l'expression de « s'aviser de » dans les citations Laf. 133-134 (S. 166), ou encore en Laf. 10 / S. 44, « Comme ils ont vu cela ils ont pris le divertissement ».

Le motif de la recherche des soucis, présent au début du fragment Lafuma 136 (S. 168) est particulièrement développé au fragment Lafuma 139 (S. 171), qui prend encore sa source dans un paradoxe, la contradiction apparente entre la fin (être heureux) et les moyens (charger les hommes d'affaires) ; la résolution en est que l'absence de soucis (le repos) exposerait immanquablement au malheur de la considération de soi.

[Laf 139 / S. 171] On charge les hommes, dès l'enfance, du soin de leur honneur, de leur bien, de leurs amis, et encore du bien et de l'honneur de leurs amis. On les accable d'affaires, de l'apprentissage des langues et d'exercices. [...] Ainsi on leur donne des charges et des affaires qui les font tracasser dès la pointe du jour. Voilà, direz-vous, une étrange manière de les rendre heureux. Que pourrait-on faire de mieux pour les rendre malheureux ? Comment, ce qu'on pourrait faire ? Il ne faudrait que leur ôter tous ces soins, car alors ils se verraient, ils penseraient à ce qu'ils sont, d'où ils viennent, où ils vont.

S'agissant d'empêcher le repos, la différence entre peine ou amusement devient insignifiante, et le jeu peut prendre le relais sur les affaires⁴⁴. Mais l'équivalence établie entre affaires et jeu, si elle opère une réduction à la vanité des activités humaines apparemment sérieuses, l'opère au sens où ces dernières sont recherchées pour leur fonction de détournement, et non pour elles-mêmes ou pour le profit qu'elles pourraient apporter.

Il s'agit en fait de deux choses dans le divertissement : détournement de soi et occultation de la vue de soi – de même qu'au sein du repos, il y a transparence et coïncidence à soi. Le détournement-occultation signifie l'occupation de l'esprit par un mouvement d'origine extérieure : il faut non seulement remplacer la pensée de soi par la pensée d'autre chose – ce qui est permis par la nature même de l'esprit⁴⁵ –, donc donner à l'esprit un autre objet que soi, mais il faut que cette pensée ne soit pas elle-même transparente, sans quoi la vue de soi reparaîtrait. D'où la double réquisition d'une focalisation de l'esprit vers le dehors et d'une agitation qui trouble la trans-

⁴⁴ Toujours en Laf. 139 / S. 171, « après leur avoir tant préparé d'affaires, s'ils ont quelque temps de relâche, on leur conseille de l'employer à se divertir, à jouer et à s'occuper toujours tout entiers ».

⁴⁵ Voir Laf. 523 / S. 453, « Une seule pensée nous occupe ; nous ne pouvons penser à deux choses à la fois, dont bien nous prend, selon le monde non selon Dieu. »

parence par laquelle le soi accède naturellement à lui-même. Par là est rejointe la réquisition, déjà rencontrée à propos de l'engendrement de l'ennui par le repos, d'un mouvement passionnel extraverti, désormais fondée en sa raison. Cette raison ne tient pas à proprement parler à la concupiscence, comme si celle-ci ne supportait pas d'être mise en repos – bien que son trait essentiel soit en effet *l'insatiabilité*⁴⁶, qui annule toute possibilité de satisfaction. L'exigence de *ne pas penser à soi* est plus fondamentale, et fonde en dernier ressort la prééminence de la chasse sur la prise : seule la première offre le mouvement extatique requis pour détourner de soi.

[Laf. 136 / S. 168] Ce lièvre ne nous garantirait pas de la vue de la mort et des misères qui nous en détournent, mais la chasse nous en garantit. [...] ils ne recherchent en cela qu'une *occupation violente et impétueuse qui les détourne de penser à soi* et que c'est pour cela qu'ils se proposent un objet attirant qui les charme et les attire avec ardeur.

Le divertissement exploite donc la structure de la concupiscence, qui est en effet de s'attacher aux objets et de les poursuivre, pour remplir sa fonction fondamentale de détournement-occultation ; en ceci, est dépassée la fonction de possession. Mais cette fonction demeure fondamentale dans la concupiscence, en dépit de son insatiabilité. Ce point requiert toutefois un développement particulier qui doit pour le moment être différé.

Une consonance analogique avec l'agir acédiaste se fait déjà entendre, ajustée à un schème central : la pression vers un mouvement ayant le sens d'un évitement de l'être auprès de soi, donc négatif dans son principe. De même que le divertissement, le mouvement acédiaste est de nature passionnelle, ou pratique-pathétique, et orienté vers l'extériorité. De même que le divertissement s'appuie sur la disponibilité de nature concupiscente à être capté par les choses extérieures, pour engager un mouvement garantissant l'occultation de la vue de soi, l'inquiétude acédiaste se manifeste pas une disponibilité exacerbée à la captation par le dehors, c'est-à-dire une disposition à répondre à n'importe quelle sollicitation qui se présente, du moment qu'elle

⁴⁶ Laf. 136A / S. 168A, « Ils s'imaginent que s'ils avaient obtenu cette charge ils se reposeraient ensuite avec plaisir et ne sentent pas la nature insatiable de la cupidité. »

exerce un appel – de modalité pratique-pathétique. L’agir acédiaste ainsi enclenché est un exercice pratique-pathétique pur, dont la visée possessive est exclue ; la possession constituerait en effet une appropriation, qui ramènerait à soi-même. Sur ce point, on retombe sur le problème dont on a différé le développement au sein du divertissement, celui du statut de la possession : savoir si l’exclusion de celle-ci est assumée ou non, si elle est effectivement poursuivie et à chaque fois traversée et pourquoi. Le problème renvoie, du côté de Pascal, au rapport entre divertissement et concupiscence, plus exactement à l’articulation entre le mouvement perpétuel qu’est le divertissement et l’insatiabilité de la concupiscence.

L’analogie qui règne entre agir acédiaste et divertissement repose sur la fonction négative qui anime l’un et l’autre. La remarque suivante vaut donc pour les deux cas : ce qui est évité, c’est-à-dire une négativité centrale insupportable, est maintenu en tant qu’évité. Dans le champ pascalien, la constance du divertissement, comme conjuration de l’ennui, atteste la menace constante représentée par celui-ci, c’est-à-dire de sa présence dormante, attendant d’être libérée à la faveur d’un moment de repos. Le divertissement atteste donc cela même qu’il cherche à abolir, et sa persistance, sa réquisition toujours renouvelée, atteste l’échec de cet abolissement. Pour l’acédie, est confirmée l’affirmation selon laquelle tant que l’on se tient sous son empire, l’activité ne peut avoir qu’un caractère frénétique et extatique, excluant toute installation stable au sein de telle ou telle région du monde. L’instabilité du mouvement acédiaste est corrélée à la négativité qui l’anime, négativité attachée à la proximité du soi – sur ce point, l’analogie avec l’ennui est exacte. Mais selon notre hypothèse, l’instabilité signifie une non-liaison fondamentale aux objets, non-liaison qui est corrélée au sens de la négativité comme *impossibilité radicale de détermination mondaine du soi*. L’énigme réside dans l’origine de cette impossibilité, ou plus exactement, notre visée propre est celle d’un possible engendrement intramondain de cette impossibilité. Au près du divertissement pascalien, l’enjeu est donc de déterminer si une telle impossibilité est présente, et quelle est son origine.

Reste un problème de fond, déjà rencontré : le geste pascalien consiste à soumettre l'ensemble de l'activité humaine au principe de l'évitement de l'ennui. La fonction de divertissement se trouve en arrière de toute forme d'affairement mondain, dans une position de primauté par rapport à la concupiscence possessive⁴⁷. La généralisation ainsi subie par la structure acédiaste entraîne l'abolition de toute distinction possible entre agir acédiaste et non-acédiaste au sein de l'agir mondain. Si une telle distinction peut être pensée, elle ne peut l'être dans des termes pascaliens.

Mais s'agissant de la fonction de diversion, le divertissement pascalien, dans ses prolongements, contient un autre risque majeur, celui de ramener le spectre de l'*acedia* comme négligence spirituelle. L'ennui étant un lieu d'une dignité métaphysique et théologique particulière, la conjuration de l'ennui par le divertissement se voit en effet affecter un caractère de faute éthique, dont le sens est précisément la *négligence*. Entrant ici dans une région dont on s'efforce de tenir l'acédie éloignée, et touchant à des éléments propres à la pensée pascalienne, il est difficile de faire autre chose que laisser parler Pascal, en tenant à distance notre propre perspective. Un tel *laisser parler* ne fait que trahir une réticence à assumer le propos pascalien – peut-être sous-jacente depuis le commencement ; il faut y voir la distance exigée par la conscience de n'être *pas chez soi*.

1.2.1.1 Digression pascalienne non-assumée : la négligence

La négligence attachée à la diversion a d'abord un sens intellectuel. Comme on l'a déjà souligné, en tant que percée d'une vérité du moi, l'ennui se tient dans une parenté essentielle avec le questionnement métaphysique, parce qu'il est naturellement le lieu d'un *penser à soi*. Le divertissement, en ce

⁴⁷ Celle-ci semble correspondre à la « concupiscence de la chair » ou *libido sentiendi*. Voir Laf. 545 / S. 460, « Tout ce qui est au monde est concupiscence de la chair ou concupiscence des yeux ou orgueil de la vie. Libido sentiendi, libido sciendi, libido dominandi. » Sur le caractère possessif de cette concupiscence, voir J. MESNARD, « Le thème des trois ordres dans l'organisation des *Pensées* de Pascal », in *La culture au XVII^e siècle. Enquêtes et synthèses*. Paris : P.U.F., 1992, p. 462-484.

sens, est l'esquive de l'interrogation métaphysique et, en particulier, de la pensée de la mort.

[Laf. 139 / S. 171] Il ne faudrait que leur ôter tous ces soins, car alors ils se verraient, ils penseraient à ce qu'ils sont, d'où ils viennent, où ils vont.

[Laf. 414 / S. 33] La seule chose qui nous console de nos misères est le divertissement. Et cependant c'est la plus grande de nos misères. Car c'est cela qui nous empêche principalement de songer à nous et qui nous fait perdre insensiblement. [...] le divertissement nous amuse et *nous fait arriver insensiblement à la mort*.

[Laf. 166 / S. 198] Nous courons sans souci dans le précipice après que nous avons mis quelque chose devant nous pour *nous empêcher de le voir*.

En vertu de la dignité irréductible de la pensée, la faute métaphysique consistant à ne pas penser est aussi éthique. La dignité de l'homme ne peut être tirée de l'espace ou de la durée qu'il occupe, de sa position dans l'ordre des corps, le premier ordre, mais seulement de la pensée, qui relève de l'ordre supérieur⁴⁸ – là, intervient le motif du *roseau pensant*. L'éminence particulière de l'homme au sein de la nature, plus précisément, tient au savoir de sa propre misère, dignité dont l'ennui doit, en toute cohérence pascalienne, être lui aussi affecté, en tant que sentiment de son propre néant.

[Laf. 200 / S. 232] Toute notre dignité consiste donc en la pensée. C'est de là qu'il faut nous relever et non de l'espace et de la durée, que nous ne saurions remplir⁴⁹.

[Laf. 113 / S. 145] Roseau pensant. Ce n'est point de l'espace que je dois chercher ma dignité, mais c'est du règlement de ma pensée. Je n'aurai point d'avantage en possédant des terres. Par l'espace l'univers me comprend et m'engloutit comme un point, par la pensée je le comprends.⁵⁰

[Laf. 200 / S. 231] L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature, mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser ; une vapeur, une goutte d'eau suffit pour le tuer. Mais quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, puisqu'il sait qu'il meurt et l'avantage que l'univers a sur lui. L'univers n'en sait rien.

⁴⁸ Voir Laf. 308 / S. 339, « Tous les corps, le firmament, les étoiles, la terre et ses royaumes, ne valent pas le moindre des esprits. Car il connaît tout cela, et soi, et les corps rien. [...] De tous les corps ensemble on ne saurait en faire réussir une petite pensée. Cela est impossible et d'un autre ordre. »

⁴⁹ Voir aussi Laf. 114 / S. 146, « La grandeur de l'homme est grande en ce qu'il se connaît misérable. Un arbre ne se connaît pas misérable. C'est donc être misérable que de [se] connaître misérable, mais c'est être grand que de connaître qu'on est misérable. »

⁵⁰ Sur la pensée comme dignité de l'homme, voir aussi Laf. 756 / S. 626, « Toute la dignité de l'homme est en la pensée, mais qu'est-ce que cette pensée ? [...] La pensée est donc une chose admirable et incomparable par sa nature », et Laf. 759 / S. 628, « Pensée fait la grandeur de l'homme ».

De la dignité de la pensée se tire un principe éthique, celui de *bien penser* ou de régler sa pensée [Laf. 113 / S. 145, cité plus haut], et le bon ordre en matière de pensée est de commencer par soi.

[Laf. 200 / S. 232] Toute notre dignité consiste donc en la pensée. C'est de là qu'il faut nous relever et non de l'espace et de la durée, que nous ne saurions remplir. Travaillons donc à bien penser : voilà le principe de la morale.

[Laf. 72 / S. 106] *Il faut se connaître soi-même.* Quand cela ne servirait pas à trouver le vrai, cela au moins sert à régler sa vie. Et il n'y a rien de plus juste.

[Laf. 620 / S. 513] L'homme est visiblement fait pour penser. C'est toute sa dignité et tout son mérite ; et tout son devoir est de penser comme il faut. Or *l'ordre de la pensée est de commencer par soi, et par son auteur et sa fin.*

Or à quoi pense le monde ? jamais à cela, mais à danser, à jouer du luth, à chanter, à faire des vers, à courir la bague, etc., à se battre, à se faire roi, sans penser à ce que c'est qu'être roi et qu'être homme.

Devant cette nécessité éthique de recherche de la vérité sur soi, dans son origine et sa fin, le divertissement est une faute, et la négligence où se tient l'homme du divertissement est présentée dans les termes du scandale.

[Laf. 427 / S. 681] Mais, en vérité, je leur dirais ce que j'ai dit souvent, que *cette négligence n'est pas supportable.* Il ne s'agit pas ici de l'intérêt léger de quelques personnes étrangères, pour en user de cette façon ; *il s'agit de nous-mêmes, et de notre tout.*

L'immortalité de l'âme est une chose qui nous importe si fort, qui nous touche si profondément, qu'il faut avoir perdu tout sentiment pour être dans l'indifférence de savoir ce qui en est. Toutes nos actions et nos pensées doivent prendre des routes si différentes, selon qu'il y aura des biens éternels à espérer ou non, qu'il est impossible de faire une démarche avec sens et jugement, qu'en la réglant par la vue de ce point, qui doit être notre dernier objet.

Ainsi *notre premier intérêt et notre premier devoir est de nous éclaircir sur ce sujet*, d'où dépend toute notre conduite. Et c'est pourquoi, entre ceux qui n'en sont pas persuadés, je fais une extrême différence de ceux qui travaillent de toutes leurs forces à s'en instruire, à ceux qui vivent sans s'en mettre en peine et sans y penser.

Le caractère scandaleux se trouve en ceci que l'essentiel est négligé au profit d'un rien, ce qu'exhibe, au sein du divertissement, le motif du jeu : le jeu présente à son plus haut degré la disproportion entre la grandeur de ce qui est occulté et l'insignifiance de ce qui occulte.

[Laf. 136B / S. 168B] Ainsi l'homme est si malheureux qu'il s'ennuierait même sans aucune cause d'ennui par l'état propre de sa complexion. Et *il est si vain qu'étant plein de mille causes essentielles d'ennui, la moindre chose comme un billard et une balle qu'il pousse suffisent pour le divertir.*

La disposition de l'âme humaine à être remplie par de l'insignifiant est aussi attestée par le paradigme de l'homme en deuil, qui revient deux fois ; en Lafuma 136C (S. 168C), la perspective est celle du recouvrement des misères terrestres, prolongée en Lafuma 522 (S. 453) jusqu'au sens plus élevé, du détournement de sa dignité et destination essentielle.

[Laf. 136C / S. 168C] D'où vient que cet homme qui a perdu depuis peu de mois son fils unique et qui accablé de procès et de querelles était ce matin si troublé, n'y pense plus maintenant. Ne vous en étonnez pas, il est tout occupé à voir par où passera ce sanglier que ses chiens poursuivent avec tant d'ardeur depuis six heures. Il n'en fait pas davantage.

[Laf. 522 / S. 453] Cet homme si affligé de la mort de sa femme et de son fils unique, qui a cette grande querelle qui le tourmente, d'où vient qu'à ce moment il n'est point triste et qu'on le voit si exempt de toutes ces pensées pénibles et inquiétantes ? Il ne faut pas s'en étonner. On vient de lui servir une balle et il faut qu'il la rejette à son compagnon. Il est occupé à la prendre à la chute du toit pour gagner une chasse. Comment voulez-vous qu'il pense à ses affaires ayant cette autre affaire à manier ? *Voilà un soin digne d'occuper cette grande âme et de lui ôter toute autre pensée de l'esprit. Cet homme né pour connaître l'univers, pour juger de toutes choses, pour régler tout un Etat, le voilà occupé et tout rempli du soin de prendre un lièvre.*

Cette disposition à l'absence d'inquiétude en ce qui concerne les questions essentielles⁵¹ est corrélative d'une inversion paradoxale entre l'important et l'insignifiant, opérée par l'imagination.

[Laf. 632 / S. 525] La sensibilité de l'homme aux petites choses et l'insensibilité aux plus grandes choses, marque d'un étrange renversement.

[Laf. 551 / S. 461] L'imagination grossit les petits objets jusqu'à en remplir notre âme par une estimation fantastique, et par une insolence téméraire elle amoindrit les grandes jusqu'à sa mesure, comme en parlant de Dieu.

[Laf. 432 / S. 684] Notre imagination nous grossit si fort le temps présent à force d'y faire des réflexions continuelles, et amoindrit tellement l'éternité, manque d'y faire réflexion, que nous faisons de l'éternité un néant, et du néant une éternité, et tout cela a ses racines si vives en nous que toute notre raison ne nous en peut défendre...

La négligence porte sur l'être véritable, au profit de l'être imaginaire qui y est substitué – phénomène également manifesté par la vanité, qui entre comme le divertissement en conflit avec la recherche de la vérité⁵². La vanité,

⁵¹ Voir Laf. 310 / S. 341, « Le cœur des hommes est étrangement penchant à la légèreté. »

⁵² La parenté entre ennui et vanité est attesté par le fait que le premier fragment de la liasse ennui concerne la vanité. Voir Laf. 77 / S. 112, « Orgueil. Curiosité n'est que vanité le

elle aussi liée à la haine de soi nécessairement engendrée par l'amour propre – le soi étant un objet impropre à l'amour infini –, est une haine de la vérité.

[Laf. 978 / S. 743] La nature de l'amour propre et de ce moi humain est de n'aimer que soi, et de ne considérer que soi. Mais que fera-t-il ? Il ne saurait empêcher que cet objet qu'il aime ne soit plein de défauts et de misère. Il veut être grand, et il se voit petit. Il veut être heureux, et il se voit misérable. Il veut être parfait, et il se voit plein d'imperfections. Il veut être l'objet de l'amour et de l'estime des hommes, et il voit que ses défauts ne méritent que leur aversion et leur mépris. Cet embarras où il se trouve produit en lui la plus injuste et la plus criminelle passion qu'il soit possible de s'imaginer. Car il conçoit une haine mortelle contre cette vérité qui le reprend, et qui le convainc de ses défauts. Il désirerait de l'anéantir, et, ne pouvant la détruire en elle-même, il la détruit autant qu'il peut dans sa connaissance et dans celle des autres ; c'est-à-dire qu'il met tout son soin à couvrir ses défauts et aux autres et à soi-même, et qu'il ne peut souffrir qu'on les lui fasse voir ni qu'on les voie.

La parenté entre vanité et divertissement se trouve dans la négligence à l'égard de la vérité.

[Laf. 806 / S. 653] Nous travaillons incessamment à embellir et conserver notre être imaginaire et négligeons le véritable.

La négligence du soi véritable est en même temps négligence du destin de l'âme, fuite de l'inquiétude des questions essentielles dans un faux repos, mais en réalité, par là, fuite de la possibilité du véritable repos dans une inquiétude perpétuelle.

[Laf. 432 / S. 684] Rien n'est important que cela, et on ne néglige que cela.

[Laf. 427 / S. 681] Rien n'est si important à l'homme que son état ; rien ne lui est si redoutable que l'éternité. Et ainsi, qu'il se trouve des hommes indifférents à la perte de leur être et au péril d'une éternité de misères, cela n'est point naturel. Ils sont tout autres à l'égard de toutes les autres choses : ils craignent jusqu'aux plus légères, ils les prévoient, ils les sentent ; et ce même homme qui passe tant de jours et de nuits dans la rage et dans le désespoir pour la perte d'une charge ou pour quelque offense imaginaire à son honneur, c'est celui-là même qui sait qu'il va tout perdre par la mort, sans inquiétude et sans émotion. C'est une chose monstrueuse de voir dans un même cœur et en même temps cette sensibilité pour les moindres choses et cette étrange insensibilité pour les plus grandes.

plus souvent, on ne veut savoir que pour en parler, autrement on ne voyagerait pas sur la mer pour ne jamais en rien dire et pour le seul plaisir de voir, sans espérance d'en jamais communiquer. »

Au-delà du scandale éthique, Pascal s'efforce de manifester le caractère irrationnel et contraire au simple souci raisonnable de soi de cette insouciance.

[Laf. 427 / S. 681] Cette négligence en une affaire où il s'agit d'eux-mêmes, de leur éternité, de leur tout, m'irrite plus qu'elle ne m'attendrit ; elle m'étonne et m'épouvante : c'est un monstre pour moi. Je ne dis pas ceci par le zèle pieux d'une dévotion spirituelle. J'entends au contraire qu'on doit avoir ce sentiment *par un principe d'intérêt humain et par un intérêt d'amour-propre*.

[...] C'est donc assurément un grand mal que d'être dans ce doute ; mais c'est au moins un devoir indispensable de chercher, quand on est dans ce doute ; et ainsi celui qui doute et qui ne recherche pas est tout ensemble et bien malheureux et bien injuste. Que s'il est avec cela tranquille et satisfait, qu'il en fasse profession, et enfin qu'il en fasse vanité, et que ce soit de cet état même qu'il fasse le sujet de sa joie et de sa vanité, je n'ai point de termes pour qualifier une si extravagante créature.⁵³

[Laf. 428 / S. 682] ... je trouve nécessaire de représenter l'injustice des hommes qui vivent dans l'indifférence de chercher la vérité d'une chose qui leur est si importante, et qui les touche de si près. [...] Car il est indubitable que le temps de cette vie n'est qu'un instant, que l'état de la mort est éternel, de quelque nature qu'il puisse être, et qu'ainsi toutes nos actions et nos pensées doivent prendre des routes si différentes selon l'état de cette éternité.

[...] Que l'on juge donc là-dessus de ceux qui vivent sans songer à cette dernière fin de la vie, qui, se laissant conduire à leurs inclinations et à leurs plaisirs sans réflexion et sans inquiétude, et comme s'ils pouvaient anéantir l'éternité en en détournant leur pensée, ne pensent à se rendre heureux que dans cet instant seulement.

[...] Ce repos dans cette ignorance est une *chose monstrueuse*, et dont il faut faire sentir *l'extravagance et la stupidité* à ceux qui y passent leur vie, en la leur représentant à eux-mêmes, pour les confondre par la vue de leur folie.

Pascal manifeste encore l'irrationalité de cette négligence en dégageant le raisonnement sous-jacent au divertissement, qui témoigne d'une volonté de demeurer dans l'ignorance de son origine et de son destin, quitte à encourir le risque de l'anéantissement – ce qu'il n'est possible de supporter que par la dissimulation.

[Laf. 427 / S. 681] Comment se peut-il faire que ce raisonnement-ci se passe dans un homme raisonnable ? « Je ne sais qui m'a mis au monde, ni ce

⁵³ Voir aussi S. 662 (passage absent de l'édition Lafuma), « Je ne prends point cela par bigoterie, mais par la manière dont le cœur de l'homme est fait, non par un zèle de dévotion et de détachement, *mais par un principe purement humain et par un mouvement d'intérêt et d'amour-propre*. [...] C'est donc un malheur que de douter, mais c'est un devoir indispensable de chercher dans le doute et ainsi celui qui doute et qui ne cherche pas, est tout ensemble malheureux et injuste ; que s'il est avec cela gai et présomptueux, je n'ai point de terme pour qualifier une si extravagante créature. »

que c'est que le monde, ni que moi-même ; je suis dans une ignorance terrible de toutes choses ; [...] Je vois ces effroyables espaces de l'univers qui m'enferment, et je me trouve attaché à un coin de cette vaste étendue, sans que je sache pourquoi je suis plutôt placé en ce lieu qu'en un autre, ni pourquoi ce peu de temps qui m'est donné à vivre m'est assigné à ce point plutôt qu'en un autre de toute l'éternité qui m'a précédé et de toute celle qui me suit. [...] Tout ce que je connais est que je dois bientôt mourir ; mais ce que j'ignore le plus est cette mort même que je ne saurais éviter.

[...] Et, de tout cela, je conclus que je dois donc passer tous les jours de ma vie sans songer à chercher ce qui doit m'arriver. Peut-être que je pourrais trouver quelque éclaircissement dans mes doutes ; mais je n'en veux pas prendre la peine, ni faire un pas pour le chercher ; et après, en traitant avec mépris ceux qui se travailleront de ce soin, – (quelque certitude qu'ils eussent, c'est un sujet de désespoir, plutôt que de vanité) – je veux aller, sans prévoyance et sans crainte, tenter un si grand événement, et me laisser mollement conduire à la mort, dans l'incertitude de l'éternité de ma condition future. »

En détournant de la vérité de la misère, le divertissement détourne de la recherche, dans le prolongement d'un questionnement métaphysique, d'une issue d'un autre côté, et il est une faute à cet égard.

[Laf. 414 / S. 33] La seule chose qui nous console de nos misères est le divertissement. Et cependant c'est la plus grande de nos misères. Car c'est cela qui nous empêche principalement de songer à nous et qui nous fait perdre insensiblement. Sans cela nous serions dans l'ennui, et *cet ennui nous pousserait à chercher un moyen plus solide d'en sortir...*

Il n'est pas possible de demeurer dans l'ennui ; et cependant son caractère insupportable, lié à l'irrémédiable de la misère – dont l'issue ne se trouve ni dans le premier, ni dans le deuxième ordre – impose au moins le *devoir indispensable de chercher* [Laf. 427 / S. 681, S. 662], seule attitude défendable au strict plan éthique et rationnel, bien que la recherche de l'issue ne garantisse nullement d'y parvenir.

[Laf. 427 / S. 681] Il n'y a que deux sortes de personnes qu'on puisse appeler raisonnables : ou ceux qui servent Dieu de tout leur cœur parce qu'ils le connaissent, ou ceux qui le cherchent de tout leur cœur parce qu'ils ne le connaissent pas.

[Laf. 160 / S. 192] Il y a trois sortes de personnes : les uns qui servent Dieu l'ayant trouvé, les autres qui s'emploient à le chercher ne l'ayant pas trouvé, les autres qui vivent sans le chercher ni l'avoir trouvé. Les premiers sont raisonnables et heureux, les derniers sont fous et malheureux. Ceux du milieu sont *malheureux et raisonnables*.

L'ennui se présente comme une impasse du premier ordre, et il atteste déjà la misère de l'homme de l'intérieur de cet ordre – raison pour laquelle Pascal lui confère une importance particulière au sein de la partie qui con-

cerne la « misère de l'homme sans Dieu ». Autrement exprimé, le fait que le premier ordre échoue toujours dans l'ennui atteste la misère et l'absence de remède possible dans le monde, sans qu'il soit nécessaire d'adopter le point de vue d'un ordre supérieur. L'attestation de la misère au sein du premier ordre n'a cependant qu'un mode négatif, inextricable. Si la vérité de la double nature s'y expose, elle ne vient en question que sous une forme insupportable, expression pathétique de la contradiction, et sous forme partielle, n'exposant que la vérité de la misère sans la possibilité de son remède. Ce caractère inextricable est encore présent au deuxième ordre.

1.2.1.1.1 Limite du deuxième ordre

Le soi est impensable sans son auteur et sa fin, donc impensable depuis le deuxième ordre ; l'affect propre au deuxième ordre, cependant, à l'égard de la condition de l'homme, semble être l'effroi et non plus l'ennui.

[Laf. 198 / S. 229] En voyant l'aveuglement et la misère de l'homme, en regardant tout l'univers muet et l'homme sans lumière abandonné à lui-même, et comme égaré dans ce recoin de l'univers sans savoir qui l'y a mis, ce qu'il y est venu faire, ce qu'il deviendra en mourant, incapable de toute connaissance, j'entre en effroi comme un homme qu'on aurait porté endormi dans une île déserte et effroyable, et qui s'éveillerait sans connaître et sans moyen d'en sortir. Et sur cela j'admire comment on n'entre point en désespoir d'un si misérable état.

Le fragment Lafuma 199 (S. 230) figure l'atteinte des limites du deuxième ordre, sous la forme d'un affect-limite qui est cette fois l'étonnement. Il s'agit d'une expérience de pensée consistant à replacer l'homme à sa juste place, expression donc du *juste règlement de la pensée*, au sein de la nature, sa place de milieu entre deux infinis de grandeur.

[Laf. 199 / S. 230] Que l'homme contemple donc la nature entière dans sa haute et pleine majesté, qu'il éloigne sa vue des objets bas qui l'environnent.

[...] Que l'homme étant revenu à soi considère ce qu'il est au prix de ce qui est, qu'il se regarde comme égaré dans ce canton détourné de la nature.

[...] Qu'est-ce qu'un homme, dans l'infini ?

[...] Qui se considérera de la sorte s'effraiera de soi-même et, se considérant soutenu dans la masse que la nature lui a donnée entre ces deux abîmes de l'infini et du néant, il tremblera dans la vue de ses merveilles, et je crois que sa curiosité se changeant en admiration il sera plus disposé à les contempler en silence qu'à les rechercher avec présomption. Car enfin qu'est-ce que l'homme dans la nature ? Un néant à l'égard de

l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout, infiniment éloigné de comprendre les extrêmes. La fin des choses et leurs principes sont pour lui invinciblement cachés dans un secret impénétrable, également incapable de voir le néant d'où il est tiré et l'infini où il est englouti. Que fera-t-il donc sinon d'apercevoir [quelque] apparence du milieu des choses dans un désespoir éternel de connaître ni leur principe ni leur fin ?

[...] Manque d'avoir contemplé ces infinis, les hommes se sont portés témérement à la recherche de la nature comme s'ils avaient quelque proportion avec elle.

Par cette expérience de pensée, est ouvert l'accès au caractère borné de la connaissance elle-même.

[Laf. 199 / S. 230] Connaissons donc notre portée. Nous sommes quelque chose et ne sommes pas tout. Ce que nous avons d'être nous dérobe la connaissance des premiers principes qui naissent du néant, et le peu que nous avons d'être nous cache la vue de l'infini. Notre intelligence tient dans l'ordre des choses intelligibles le même rang que notre corps dans l'étendue de la nature. Bornés en tout genre, cet état qui tient le milieu entre deux extrêmes se trouve en toutes nos puissances.

[...] Voilà notre état véritable. C'est ce qui nous rend incapables de savoir certainement et d'ignorer absolument.⁵⁴

Cette expérience se trouve aux confins du deuxième ordre parce qu'elle touche à la marque du créateur dans la nature. Si l'expérience de pensée en elle-même peut être faite dans le deuxième ordre, elle atteint un étonnement – sens même du dépassement de la connaissance – qui est à la frontière de la foi.

[Laf. 199 / S. 230] Enfin c'est le plus grand caractère sensible de la toute-puissance de Dieu que notre imagination se perde dans cette pensée. [...] Toutes choses sont sorties du néant et portées jusqu'à l'infini. Qui suivra ces étonnantes démarches ? L'auteur de ces merveilles les comprend. Tout autre ne le peut faire. [...] Quand on est instruit, on comprend que, la nature ayant gravé son image et celle de son auteur dans toutes choses, elles tiennent presque toutes de sa double infinité. [...] Ces extrémités se touchent et se réunissent à force de s'être éloignées et se retrouvent en Dieu, et en Dieu seulement.

⁵⁴ Voir aussi ce passage absent de Sellier et Lafuma : « Voilà une partie des causes qui rendent l'homme si imbécile à connaître la nature. Elle est infinie en deux manières, il est fini et limité ; elle dure et se maintient perpétuellement en son être ; il passe et est mortel. Les choses en particulier se corrompent et se changent à chaque instant. Il ne les voit qu'en passant. Elles ont leur principe et leur fin. Il ne conçoit ni l'un ni l'autre. Elles sont simples et il est composé de deux natures différentes. ». Voir l'édition en ligne des *Pensées* par D. DESCOTES et G. PROUST.

À cet égard, l'étonnement, de manière analogue à l'ennui, est un affect limite entre deux ordres, où une vérité d'ordre supérieur vient en présence, alors même qu'elle ne peut pas être véritablement assumée dans l'ordre où l'on se tient.

Une autre figure de la limitation du deuxième ordre, de l'impossibilité d'atteindre la vérité de la condition, c'est-à-dire son caractère double, au strict plan de la connaissance, est figurée par l'échec de la philosophie, réduite à une alternative entre pensée de la grandeur et pensée de la misère. L'alternative philosophique est corrélée à deux modes possibles d'égarements, l'orgueil ou l'abattement.

[Laf. 629 / S. 522] Cette duplicité de l'homme est si visible qu'il y en a qui ont pensé que nous avions deux âmes. Un sujet simple leur paraissant incapable de telles et si soudaines variétés, d'une présomption démesurée à un horrible abattement du cœur.

[Laf. 352 / S. 384] La misère persuade le désespoir. L'orgueil persuade la présomption.

[Laf. 208 / S. 240] Sans ces divines connaissances qu'ont pu faire les hommes sinon ou s'élever dans le sentiment intérieur qui leur reste de leur grandeur passée, ou s'abattre dans la vue de leur faiblesse présente ?

[Dans cette impuissance] de voir la vérité entière ou s'ils connaissaient la dignité de notre condition, ils en ignoraient la corruption ; ou s'ils en connaissaient l'infirmité, ils en ignoraient l'excellence ; et suivant l'une ou l'autre de ces routes qui leur faisait voir la nature ou comme incorrompue, ou comme irréparable, ils se perdaient ou dans la superbe ou dans le désespoir.⁵⁵

En face du terme constitué par l'orgueil, c'est-à-dire à l'emplacement du désespoir, Pascal place aussi la paresse ou la lâcheté.

[Laf. 208 / S. 240] Car ne voyant pas la vérité entière ils n'ont pu arriver à une parfaite vertu, les uns considérant la nature comme incorrompue, les autres comme irréparable, ils n'ont pu fuir *ou l'orgueil ou la paresse* qui sont les deux sources de tous les vices, puisqu'ils ne peuvent sinon ou *s'y abandonner par lâcheté*, ou en sortir par l'orgueil. Car s'ils connaissaient l'excellence de l'homme, ils en ignorent la corruption de sorte qu'ils évitaient bien *la paresse*, mais ils se perdaient dans la superbe et s'ils reconnaissent l'infirmité de la nature ils en ignorent la dignité de sorte qu'ils pouvaient bien éviter la vanité mais c'était *en se précipitant dans le désespoir*.

Tandis que l'orgueil se rapporte à l'estimation unilatérale de la grandeur de l'homme, l'alternative entre ennui et divertissement semble se trou-

⁵⁵ Le passage en italique a été rayé par Pascal ; voir l'édition en ligne des *Pensées*.

ver du côté de la misère irrémédiable⁵⁶. Si le désespoir s'apparente à l'ennui – lui-même sentiment de la misère irrémédiable –, paresse et lâcheté s'apparentent au divertissement, sous le motif commun de la négligence de chercher une issue⁵⁷. Ce vice est spécialement reproché à Montaigne.

[Laf. 680 / S. 559] Les défauts de Montaigne sont grands. [...] Il inspire une nonchalance du salut, sans crainte et sans repentir. [...] il ne songe qu'à mourir lâchement et mollement par tout son livre.

De manière significative, les motifs opposés à l'orgueil, à savoir paresse, lâcheté, nonchalance, et dans une moindre mesure, désespoir, sont des thèmes rattachés à la tradition de l'*acedia*. Au sein du deuxième ordre, la même alternative inextricable se retrouve, dans la contradiction inconciliable des sectes philosophiques, détenant chacune une vérité partielle.

[Laf. 406 / S. 26] Les stoïques disent : Rentrez au-dedans de vous-même c'est là où vous trouverez votre repos. Et cela n'est pas vrai.
Les autres disent : Sortez dehors et cherchez le bonheur en un divertissement. Et cela n'est pas vrai, les maladies viennent.

Le motif des deux sectes philosophiques, pyrrhoniens et stoïciens, qui ne détiennent qu'une vérité partielle, excluant l'autre⁵⁸, est développé dans l'*Entretien avec Sacy*⁵⁹, sous les figures d'Epictète et Montaigne.

Les deux plus illustres défenseurs des deux plus célèbres sectes du monde, et les seules conformes à la raison, puisqu'on ne peut suivre qu'une de ces deux routes, savoir : ou qu'il y a un Dieu, et lors y placer son souverain

⁵⁶ Il est d'ailleurs significatif, alors qu'ennui et divertissement prennent place dans le premier ordre, que l'orgueil est le vice propre au troisième. Sur ce point, voir Laf. 933 / S. 761, « Concupiscence de la chair, concupiscence des yeux, orgueil, etc. Il y a trois ordres de choses. La chair, l'esprit, la volonté. [...] Dans les choses de la chair règne proprement la concupiscence. Dans les spirituels, la curiosité proprement. Dans la sagesse l'orgueil proprement. Ce n'est pas qu'on ne puisse être glorieux pour le bien ou pour les connaissances, mais ce n'est pas le lieu de l'orgueil, car en accordant à un homme qu'il est savant on ne laissera pas de le convaincre qu'il a tort d'être superbe. Le lieu propre à la superbe est la sagesse, car on ne peut accorder à un homme qu'il s'est rendu sage et qu'il a tort d'être glorieux. Car cela est de justice. »

⁵⁷ Laf. 427 / S. 681, « je veux aller, sans prévoyance et sans crainte, tenter un si grand événement, et me laisser mollement conduire à la mort, dans l'incertitude de l'éternité de ma condition future ».

⁵⁸ Voir Laf. 443 / S. 680, « Tous errent d'autant plus dangereusement qu'ils suivent chacun une vérité ; leur faute n'est pas de suivre une fausseté, mais de ne pas suivre une autre vérité. »

⁵⁹ Blaise PASCAL, *Entretien avec M. de Sacy sur Epictète et Montaigne : original inédit*, éd. Pascale MENGOTTI-THOUVENIN et Jean MESNARD, Paris : Desclée De Brouwer, 1994.

bien ; ou qu'il est incertain, et qu'alors le vrai bien l'est aussi, puisqu'il en est inséparable.

Les vérités partielles coïncident avec les deux vices déjà évoqués de l'orgueil et de la paresse, c'est-à-dire avec deux égarements contradictoires.

Il me semble que la source des erreurs de ces deux sectes est de n'avoir pas su que l'état de l'homme à présent diffère de celui de sa création ; de sorte que l'un, remarquant quelques traces de sa première grandeur et ignorant sa corruption, a traité la nature comme sainte et sans besoin de réparateur, ce qui le mène au comble de la superbe ; au lieu que l'autre, éprouvant la misère présente et ignorant la première dignité, traite la nature comme nécessairement infirme et irréparable, ce qui le précipite dans le désespoir d'arriver à un véritable bien, et de là dans une extrême lâcheté.

Ainsi ces deux états, qu'il fallait connaître ensemble pour voir toute la vérité, étant connus séparément, conduisent nécessairement à l'un de ces deux vices, d'orgueil ou de paresse, où sont infailliblement tous les hommes avant la grâce...

C'est donc de ces lumières imparfaites qu'il arrive que l'un, connaissant le devoir de l'homme et ignorant son impuissance, se perd dans la présomption, et que l'autre, connaissant l'impuissance et non le devoir, s'abat dans la lâcheté.

La conciliation des deux n'est pas possible dans l'ordre de la raison, dans la mesure où la contradiction serait alors destructrice.

D'où il semble que, puisque l'un a la vérité dont l'autre a l'erreur, on formerait en les alliant une morale parfaite. Mais, au lieu de cette paix, il ne réussirait de leur assemblage qu'une guerre et qu'une destruction générale. [...] ils ruinent les vérités aussi bien que les faussetés de l'autre.

La conciliation est possible seulement dans le Christianisme : « ainsi ils se brisent et s'anéantissent pour faire place à la vérité de l'Evangile. C'est elle qui accorde ces contrariétés par un art tout divin », comme « sagesse véritablement céleste, où s'accordent ces opposés qui étaient incompatibles dans ces doctrines humaines. » L'Evangile donne la vérité de la dualité de nature, elle-même incarnée dans la personne du Christ.

Ces sages du monde plaçaient ces contraires dans un même sujet [...] au lieu que la foi nous apprend à les mettre en des sujets différents ; tout ce qu'il y a d'infirmes appartenant à la nature, tout ce qu'il y a de puissance appartenant à la grâce. Voilà l'union étonnante et nouvelle qu'un Dieu seul pouvait enseigner, et que lui seul pouvait faire, et qui n'est qu'une image et un effet de l'union ineffable de deux natures dans la seule personne de l'Homme-Dieu.

La philosophie ne peut avoir qu'une fonction négative, tout comme le devoir de chercher est lui-même purement négatif. La lecture de Mon-

taigne et d'Epictète ne peut être fructueuse qu'« en les joignant ensemble », afin d'ôter toute possibilité de se reposer dans l'une ou l'autre des extrémités.

Non qu'elles puissent donner la vertu, mais seulement troubler les vices : l'âme se trouvant combattue par ces contraires, dont l'un chasse l'orgueil et l'autre la paresse, et ne pouvant reposer dans aucun de ces vices par ces raisonnements, ni aussi les fuir tous.

Le même motif est présent dans les *Pensées* : la vérité n'est donnée sous forme totale et réconciliée que par la religion chrétienne.

[Laf. 449 / S. 690] la religion chrétienne [...] consiste proprement au mystère du Rédempteur, qui unissant en lui les deux natures, humaine et divine, a retiré les hommes de la corruption et du péché pour les réconcilier à Dieu en sa personne divine. Elle enseigne donc ensemble aux hommes ces deux vérités : et qu'il y a un Dieu, dont les hommes sont capables, et qu'il y a une corruption dans la nature, qui les en rend indignes. Il importe également aux hommes de connaître l'un et l'autre de ces points ; et il est également dangereux à l'homme de connaître Dieu sans connaître sa misère, et de connaître sa misère sans connaître le Rédempteur qui l'en peut guérir. Une seule de ces connaissances fait, ou la superbe des philosophes, qui ont connu Dieu et non leur misère, ou le désespoir des athées, qui connaissent leur misère sans Rédempteur.⁶⁰

Plus précisément, la conciliation est rendue possible par la personne du Christ, sans laquelle Dieu resterait incommensurable à l'homme, et les deux vérités partielles irrémédiablement scindées ; les deux égarements opposés, désespoir et orgueil, ne peuvent être dépassés que dans la foi en Jésus-Christ.

[Laf. 449] Ceux qui s'égarent ne s'égarent que manque de voir une de ces deux choses. On peut donc bien connaître Dieu sans sa misère, et sa misère sans Dieu ; mais on ne peut connaître Jésus-Christ sans connaître tout ensemble et Dieu et sa misère.

[Laf. 192 / S. 225] La connaissance de Dieu sans celle de sa misère fait l'orgueil. La connaissance de sa misère sans celle de Dieu fait le désespoir.

La connaissance de Jésus-Christ fait le milieu parce que nous y trouvons, et Dieu et notre misère.

[Laf. 416 / S. 35] Sans J. C., il faut que l'homme soit dans le vice et dans la misère. Avec J. C. l'homme est exempt de vice et de misère.

En lui est toute notre vertu et toute notre félicité.

Hors de lui il n'y a que vice, misère, erreur, ténèbres, mort, désespoir.

La recherche d'une issue, si elle se justifie au strict plan de la raison, ne garantit pas l'atteinte de la fin véritable, située au troisième ordre, et im-

⁶⁰ Voir aussi Laf. 444 / S. 690 et Laf. 446 / S. 690.

possible à saisir par la seule raison. Mais si le divertissement détourne du *devoir indispensable de chercher*, il détourne a fortiori de la possibilité de la foi. Le scandale est déjà visible au simple niveau de la raison ; au point de vue de la foi, la négligence prouve la corruption de la nature, c'est-à-dire que le divertissement lui-même est une figure du péché, plus proprement que l'ennui – bien que celui-ci exprime la contradiction interne à l'état de péché, et l'impossibilité de vouloir Dieu. Du point de vue du troisième ordre, le scandale de la négligence, qualifiée de *monstrueuse, extravagante*, est vu depuis ses causes surnaturelles.

[Laf. 623 / S. 516] ... c'est un aveuglement surnaturel de vivre sans chercher ce qu'on est...

[Laf. 427 / S. 681] C'est une chose monstrueuse de voir dans un même cœur et en même temps cette sensibilité pour les moindres choses et cette étrange insensibilité pour les plus grandes. C'est un enchantement incompréhensible, et un *assoupissement surnaturel*, qui marque une *force toute-puissante qui le cause*.

Il faut qu'il y ait un étrange renversement dans la nature de l'homme pour faire gloire d'être dans cet état, dans lequel il semble incroyable qu'une seule personne puisse être.

Le fait que le divertissement pascalien rejoigne la tradition de l'*acedia*, comme paresse ou négligence, n'est pas tout à fait un hasard. La détermination du divertissement comme négligence est corrélative de sa mise en rapport avec une destination essentielle de l'homme, autrement dit, elle dépend de la primauté accordée au rapport à Dieu. Du point de l'affranchissement à l'égard de la vocation, la fréquentation de l'ennui-divertissement ne fait donc pas accomplir un pas, elle ramènerait plutôt dans le courant de la tradition théologique de l'*acedia*⁶¹.

Reste à savoir si la même conclusion s'impose depuis les autres aspects du divertissement. On a en effet laissé en suspens la question de savoir sur quel mode s'exprime l'absence de détermination du soi, schème acédiaste central, dans le divertissement pascalien. Ce schème a été dégagé à partir du caractère d'instabilité ou de mouvement perpétuel de l'agir acédiaste, caractère que le divertissement possède également.

⁶¹ L'étude comparative déjà existante sur l'acédie et l'ennui pascalien en est une illustration exemplaire. Voir Daniela PĂLĂȘAN, *L'ennui chez Pascal et l'acédie*, op. cit.

1.2.2 Instabilité : le mouvement perpétuel

L'instabilité de l'agir acédiaste est rattachée à une énigmatique rupture par laquelle le soi est non seulement dépouillé de ses déterminations mondaines, mais privé de la possibilité d'être déterminé en un sens mondain. La rupture n'est énigmatique qu'à partir du moment où l'on s'efforce de la penser hors du geste anachorétique, c'est-à-dire en dehors de la rupture effective avec le monde que représente le séjour au désert, et en dehors d'une volonté de rupture provenant de l'engagement à l'égard d'une destination extra-mondaine. L'enjeu est de penser une telle rupture sur un mode immanent au monde. Qu'en est-il du côté pascalien du divertissement ? Comme déjà énoncé, ce dernier s'appuie sur le mécanisme de la concupiscence, parce qu'elle lui fournit un mouvement passionnel extraverti, répondant adéquatement à la fonction de détournement-occultation : la poursuite d'un objet. Mais le soi, bien qu'*attaché* à l'objet poursuivi sur le mode de la concupiscence, n'est pas *lié* à lui au sens où il pourrait séjourner auprès de cet objet une fois atteint. Le lien d'ordre concupiscent est lâche, et se délie à chaque fois que l'objet est atteint ; l'obligation du départ est liée au fait que, le mouvement cessant, la proximité de soi (qui est doublement transparence et coïncidence) revient de façon menaçante. En un sens donc, le divertissement est animé, comme mouvement perpétuel, par une non-liaison avec les objets, une impossibilité de s'attacher à eux sur un mode stable. Le caractère insupportable de la proximité de soi atteste cette non-liaison : le soi, auprès de l'objet, demeure dans un état exactement identique, c'est-à-dire vide.

Que la négativité attachée au soi ait le caractère du vide, et non de l'indétermination – expression dégagée, au plus haut degré d'abstraction, pour le schème acédiaste –, a une signification précise dans le champ pascalien : la modalité de la non-liaison en jeu est de l'ordre de l'insatisfaction. L'exploitation du mécanisme de la concupiscence par le divertissement, c'est-à-dire pour une fin en elle-même négative (l'évitement de la souffrance causée par la vue de soi) fonctionne en effet au moyen d'une promesse de satisfaction, comme le démontre l'exemple du jeu.

[Laf. 136C / S. 168] ... il faut qu'il s'y échauffe et *qu'il se pipe lui-même* en s'imaginant qu'il serait heureux de gagner ce qu'il ne voudrait pas qu'on lui donnât à condition de ne point jouer, *afin qu'il se forme un sujet de passion et qu'il excite sur cela son désir, sa colère, sa crainte pour l'objet qu'il s'est formé*, comme les enfants qui s'effraient du visage qu'ils ont barbouillé.

La faute réside précisément dans l'illusion, ou plutôt dans le malentendu concernant ce qui est recherché : l'objet vers lequel il y a mouvement est recherché non comme occasion de mouvement, ce qui est pourtant la fonction véritablement attendue de lui et la seule qu'il puisse remplir, mais comme objet d'une satisfaction possible.

[Laf. 136A / S. 168A] Ainsi on se prend mal pour les blâmer ; leur faute n'est pas en ce qu'ils cherchent le tumulte. S'ils ne le cherchaient que comme un divertissement, mais le mal est qu'ils le recherchent *comme si la possession des choses qu'ils recherchent les devait rendre véritablement heureux*, et c'est en quoi on a raison d'accuser leur recherche de vanité de sorte qu'en tout cela et ceux qui blâment et ceux qui sont blâmés n'entendent la véritable nature de l'homme.

Sur ce point, se montre la subtilité dialectique de Pascal, qui ne condamne pas le divertissement en moraliste, mais au nom de l'ignorance de son sens véritable, c'est-à-dire négatif.

[Laf. 136A / S. 168A] Et ainsi quand on leur reproche que ce qu'ils recherchent avec tant d'ardeur ne saurait les satisfaire, s'ils répondaient comme ils devraient le faire s'ils y pensaient bien, qu'ils ne recherchent en cela qu'une occupation violente et impétueuse qui les détourne de penser à soi et que c'est pour cela qu'ils se proposent un objet attirant qui les charme et les attire avec ardeur, ils laisseraient leurs adversaires sans repartie [...] Mais ils ne répondent pas cela, parce qu'ils ne se connaissent pas eux-mêmes. Ils ne savent pas que ce n'est que la chasse et non pas la prise qu'ils recherchent.

Une attitude consciente de divertissement serait inattaquable, mais le problème est que l'ignorance de sa propre négativité semble nécessaire au fonctionnement du divertissement, au sens où sans la promesse du repos, il ne pourrait y avoir de poursuite. Le mouvement passionnel ne pourrait se mettre en marche sans une telle promesse, et cela parce que la concupiscence est l'expression, certes corrompue, du désir d'être heureux, qui est bien un désir de possession stable d'un bien.

[Laf. 148 / S. 181] Tous les hommes recherchent d'être heureux. Cela est sans exception, quelques différents moyens qu'ils y emploient. Ils tendent tous à ce but. Ce qui fait que les uns vont à la guerre et que les autres n'y

vont pas est ce même désir qui est dans tous les deux, accompagné de différentes vues. La volonté [ne] fait jamais la moindre démarche que vers cet objet.

La concupiscence n'est donc pas insatiable de manière intentionnelle ou assumée, mais par impossibilité d'atteindre l'état satisfait dont elle demeure la visée.

[Laf. 890 / S. 445] Toutes les occupations des hommes sont à avoir du bien et ils n'ont ni titre pour le posséder justement, ni force pour le posséder sûrement. De même la science, les plaisirs : nous n'avons ni le vrai ni le bien.⁶²

Cette impossibilité de la satisfaction est attestée par la désillusion dans laquelle s'achève toujours la poursuite de la satisfaction faussement promise.

[Laf. 136A / S. 168A] Ainsi s'écoule toute la vie, on cherche le repos en combattant quelques obstacles. Et si on les a surmontés, le repos devient insupportable par l'ennui qu'il engendre. Il en faut sortir et mendier le tumulte.

Le blasement coïncide avec le moment où ce qui était projeté devant soi comme désirable n'est atteint que pour constater la persistance de l'état non-comblé.

[Laf. 639 / S. 529] La nature nous rendant toujours malheureux en tous états nos désirs nous figurent un état heureux parce *qu'ils joignent à l'état où nous sommes les plaisirs où nous ne sommes pas* et quand nous arriverions à ces plaisirs nous ne serions pas heureux pour cela parce que nous aurions d'autres désirs conformes à ce nouvel état.

Le phénomène se produit à chaque fois, mais l'expérience toujours renouvelée du blasement n'instruit pas, même si l'attente de la satisfaction est toujours déçue.

[Laf. 148 / S. 181] ... depuis un si grand nombre d'années jamais personne, sans la foi, n'est arrivé à ce point où tous visent continuellement. Tous se plaignent, princes, sujets, nobles, roturiers, vieux, jeunes, forts, faibles, savants, ignorants, sains, malades, de tous pays, de tous les temps, de tous âges et de toutes conditions. *Une épreuve si longue, si continue et si uniforme devrait bien nous convaincre de notre impuissance d'arriver*

⁶² Variante en Laf. 28 / S. 62, « Toutes les occupations des hommes sont à avoir du bien, et ils ne sauraient avoir de titre pour montrer qu'ils le possèdent par justice, car ils n'ont que la fantaisie des hommes. Ni force pour le posséder sûrement. Il en est de même de la science, car la maladie l'ôte. Nous sommes incapables et de vrai et de bien. »

au bien par nos efforts. Mais l'exemple nous instruit peu. Il n'est jamais si parfaitement semblable qu'il n'y ait quelque délicate différence, et c'est de là que nous attendons que notre attente ne sera pas déçue en cette occasion comme en l'autre. Et ainsi, le présent ne nous satisfaisant jamais, l'expérience nous pipe, et de malheur en malheur nous mène jusqu'à la mort qui en est un comble éternel.

L'illusion a le pouvoir de se reconstituer perpétuellement, parce que l'occasion nouvelle ne ressemble jamais à l'ancienne, et que la satisfaction peut toujours en être escomptée.

[Laf. 73 / S. 107] Le sentiment de la fausseté des plaisirs présents et l'ignorance de la vanité des plaisirs absents cause l'inconstance.

Le divertissement fonctionne donc sur le mode d'un mouvement perpétuel à cause de l'insatiabilité de la concupiscence. L'affirmation peut être prise en deux sens : d'un côté, l'insatiabilité de la concupiscence est ce qui permet au divertissement de se maintenir perpétuellement, parce qu'elle donne sans cesse de nouvelles occasions de mouvement, grâce à l'illusion toujours renouvelée d'une satisfaction possible. Mais d'un autre côté, l'impossibilité de la satisfaction est ce qui oblige le divertissement à être un mouvement perpétuel, parce qu'elle échoue toujours dans le blasement, qui fait revenir la vue de soi. Si la concupiscence n'était pas insatiable, le soi dans son inquiétude essentielle pourrait s'oublier, pour ainsi dire, sur un mode tranquille, par attachement à un objet – à cet égard, du reste, on peut se demander si Pascal n'élimine pas une réalité effective du monde.

Au premier point de vue, l'insatiabilité de la concupiscence est la source de l'efficacité du divertissement. En échouant à remplir sa fonction présumée, à savoir rendre heureux, le divertissement accomplit sa fonction véritable, négative, c'est-à-dire détourner de la vue de soi. Là réside son efficacité propre : il ne permet pas d'être heureux, mais d'éviter de savoir qu'on ne l'est pas – comme le formule Pascal, « Sans divertissement il n'y a point de joie. Avec le divertissement il n'y a point de tristesse. » [Laf. 136 / S. 168]. La négativité du divertissement se voit dans la double négation : de fait, sans divertissement, il n'y a pas de joie, mais avec le divertissement, il n'y a pas de joie véritable, seulement une absence de tristesse. Le divertissement ne rend

assurément pas heureux, à cause de son caractère externe, donc soumis à la fluctuation.

[Laf. 132 / S. 165] Si l'homme était heureux, il le serait d'autant plus qu'il serait moins diverti, comme les saints et Dieu. Oui ; mais n'est-ce pas être heureux que de pouvoir être réjoui par le divertissement ?
- Non, car il vient d'ailleurs et de dehors et ainsi il est dépendant et partant sujet à être troublé par mille accidents qui font les afflictions inévitables.

Le mouvement perpétuel qu'est l'inconstance exprime tout à la fois l'échec du désir d'être heureux et l'efficace du divertissement, son pouvoir de se renouveler toujours, et donc de se perpétuer. Le divertissement est une expression dévoyée, marquée du signe de la concupiscence, du désir d'être heureux, en lui-même légitime, résiduel de la première nature ; sa pérennité est assurée par le fait qu'il trompe cette attente et la retourne en une capacité infinie d'oublier qu'il n'est pas possible d'être heureux. Il représente une stratégie viable, stable grâce à son instabilité, si l'on autorise le paradoxe, ou constant dans l'inconstance ; il trouve sa légitimité non seulement dans cette efficacité, mais dans le fait qu'il n'y a pas d'autre stratégie possible au sein du premier ordre.

[Laf. 136 / S. 168] L'unique bien des hommes consiste donc à être divertis de penser à leur condition ou par une occupation qui les en détourne, ou par quelque passion agréable et nouvelle qui les occupe, ou par le jeu, la chasse, quelque spectacle attachant, et enfin par ce qu'on appelle divertissement.
[Laf. 414 / S. 33] La seule chose qui nous console de nos misères est le divertissement.

Le premier ordre est réduit à une alternative inextricable entre ennui et divertissement, sur le fond de leur rapport d'exclusion réciproque.

[Laf. 136 / S. 168] L'homme, quelque plein de tristesse qu'il soit, si on peut gagner sur lui de le faire entrer en quelque divertissement, le voilà heureux pendant ce temps-là. Et l'homme, quelque heureux qu'il soit, s'il n'est diverti et occupé par quelque passion ou quelque amusement qui empêche l'ennui de se répandre, sera bientôt chagrin et malheureux.

Au second point de vue, cependant, celui où l'insatiabilité est ce qui condamne le divertissement au mouvement perpétuel, le lien avec la concupiscence est même plus étroit : la nécessité du divertissement vient de l'insatiabilité de la concupiscence elle-même. La négativité attachée à

la proximité de soi, à chaque fois ramenée par le repos, a pour sens l'état non-comblé du soi.

Que tirer de cela du côté de l'acédie ? La définition pascalienne de l'inconstance, trait foncier du divertissement⁶³, rappelle la conjonction soulignée par Évagre, dans l'acédie, de l'irascible « furieux de ce qui est à sa disposition » et du concupiscible « languissant après ce qui ne l'est pas. » [InPs. 118. 28]. De fait, l'acédie produit une aspiration à des lieux autres en tant qu'autres ; mais ce qui est fui étant un état du soi lui-même (un état d'indétermination), il est impossible de ne pas l'emmener avec soi. L'activité résultante, qui a pour sens la fuite, est donc instable, parce que le soi menace toujours de reparaître si le mouvement s'arrête. Ce qui sollicite n'est pas recherché pour soi-même, mais pour sa provenance extérieure, comme occasion de projection extatique qui évite d'affronter l'indétermination du soi. Le problème est de savoir s'il est nécessaire que l'insatisfaction entre en question.

Du côté de Pascal, la négativité qui affecte le soi, si elle est ontologique du point de vue de l'ennui comme sentiment de son néant (au sens où l'homme a perdu le principe et la fin d'où il tirait son être), prend dans le contexte particulier du *désir d'être heureux*, c'est-à-dire sous l'angle de la volonté, le caractère de l'insatisfaction. La problématique de l'instabilité se ramène donc, foncièrement, à celle de l'insatiabilité, au sens où le divertissement, bien qu'il accomplisse sa fonction dissimulatrice précisément en n'apportant aucun comblement, contient une visée vers la satisfaction. Le divertissement relève donc d'une forme d'instabilité malgré soi. Sans doute l'agir acédiaste est-il susceptible d'une telle forme, mais plus intéressante serait la possibilité d'une instabilité assumée comme telle et dépourvue d'illusion, c'est-à-dire où la satisfaction elle-même aurait cessé d'être cherchée – figure plutôt située, alors, du côté de l'éventualité d'un divertissement lucide, envisagée par Pas-

⁶³ Laf. 73 / S. 107, « Le sentiment de la fausseté des plaisirs présents et l'ignorance de la vanité des plaisirs absents cause l'inconstance. »

cal⁶⁴. Ce qu'on cherche est au fond un agir acédiaste assumé et non subi, et en tous les cas, un agir acédiaste libéré de la problématique de l'insatisfaction – qui échapperait à la critique de l'auto-contradiction, c'est-à-dire de ne pas donner ce qu'il promet. Une telle possibilité, dont la recherche s'est élevée avec le dégagement du schème central de *l'indétermination mondaine du soi*, ne semble pas pouvoir être trouvée auprès du divertissement pascalien. Le problème tient, d'une manière ou d'une autre, au caractère fondamental et généralisé de l'insatisfaction, par où le divertissement se trouve étendu à l'ensemble des activités humaines du premier ordre. Il faut remonter plus avant, pour faire apparaître la source de la dissonance.

1.2.2.1 Foyer de la dissonance : horizon théologique du divertissement

Les deux problèmes, insatisfaction de fond et extension généralisée, ont partie liée, ou plutôt, ils renvoient à un unique point de fuite. Dans l'ennui-divertissement pascalien, la rupture qui engendre la négativité et maintient l'inquiétude a bien le sens d'une impossibilité d'être déterminé par le monde, mais cette impossibilité se rapporte à une impossibilité de la satisfaction ou du repos. L'extension généralisée témoigne de ce que l'impossibilité d'une détermination mondaine est déjà toujours opérée, c'est-à-dire témoigne d'une insatisfaction fondamentale. Une telle insatisfaction irrémédiable et fondamentale a sa source, en dernier ressort, dans la destination supra-mondaine de l'homme.

Le ressort propre du divertissement vient de ce qu'il exprime la double nature de l'homme, plus exactement, le résidu de la nature originare de l'homme au sein de l'état corrompu.

[Laf. 136A / S. 168A] Ils ont un instinct secret qui les porte à chercher le divertissement et l'occupation au-dehors, qui vient du ressentiment de leurs misères continuelles. Et ils ont un autre instinct secret qui reste de

⁶⁴ Laf. 136A / S. 168A, « s'ils répondaient comme ils devraient le faire s'ils y pensaient bien, qu'ils ne recherchent en cela qu'une occupation violente et impétueuse qui les détourne de penser à soi et que c'est pour cela qu'ils se proposent un objet attirant qui les charme et les attire avec ardeur, ils laisseraient leurs adversaires sans repartie. »

la grandeur de notre première nature, qui leur fait connaître que le bonheur n'est en effet que dans le repos et non pas dans le tumulte.

Le résultat est un désir mixte, qui contient une contradiction entre les moyens (l'agitation) et la fin (le repos), et un malentendu concernant la fin recherchée en effet au sein du divertissement (le mouvement lui-même).

[Laf. 136A / S. 168A] Et de ces deux instincts contraires il se forme en eux un projet confus qui se cache à leur vue dans le fond de leur âme, qui les porte à tendre au repos par l'agitation et à se figurer toujours que la satisfaction qu'ils n'ont point leur arrivera si, en surmontant quelques difficultés qu'ils envisagent, ils peuvent s'ouvrir par là la porte au repos. [...] Ils s'imaginent que s'ils avaient obtenu cette charge ils se reposeraient ensuite avec plaisir et ne sentent pas la nature insatiable de la cupidité. *Ils croient chercher sincèrement le repos, et ne cherchent en effet que l'agitation.*

L'insatiabilité exprime elle-même la contradiction entre la fin poursuivie par la volonté – le repos – et les fins possibles dans le monde, qui n'apportent le repos que sur un mode insupportable. Cette contradiction provient de l'aliénation de la volonté dans les choses extérieures – sens même de la concupiscence, comme corruption du désir d'être heureux. L'instinct de chercher hors de soi, s'il est fourvoyé dans sa direction et sa destination, exprime cependant quelque chose de la première nature, à savoir l'orientation vers une altérité originellement divine.

[Laf. 407 / S. 26] Les stoïques disent : Rentrez au-dedans de vous-même c'est là où vous trouverez votre repos. Et cela n'est pas vrai. Les autres disent : Sortez dehors et cherchez le bonheur en un divertissement. Et cela n'est pas vrai, les maladies viennent. Le bonheur n'est *ni hors de nous ni dans nous* ; il est en Dieu et *hors et dans nous*.

[Laf. 564 / S. 471] ... comme nous ne pouvons aimer ce qui est hors de nous, il faut aimer un être qui soit en nous, et qui ne soit pas nous. Et cela est vrai d'un chacun de tous les hommes. Or il n'y a que l'être universel qui soit tel. Le royaume de Dieu est en nous. Le bien universel est *en nous, est nous-même et n'est pas nous*.

Quant à l'« instinct secret qui reste de la grandeur de notre première nature », à savoir la recherche du repos⁶⁵, il coïncide avec le désir du bien et

⁶⁵ Laf. 199 / S. 230, « Nous brûlons du désir de trouver une assiette ferme, et une dernière base constante pour y édifier une tour qui s'élève à [l']infini, mais tout notre fondement craque et la terre s'ouvre jusqu'aux abîmes. »

du vrai, laissé à l'homme après la déchéance – ce qui a été rencontré, dans l'approfondissement de l'ennui, comme la forme vide du vouloir de Dieu⁶⁶.

Le désir d'être heureux renvoie donc ultimement à Dieu, pour lequel il a été formé et dont il continue de rechercher, sur un mode obscurci, c'est-à-dire sur le mode d'un désir qui ne porte plus de son objet propre que la seule détermination de la satisfaction complète (sous la modalité du bonheur et de la connaissance), tandis qu'une indétermination règne dans le contenu du bien recherché. Cette indétermination s'exprime dans la démultiplication indéfinie des objets mondains qu'il est possible de choisir comme fin.

[Laf. 148 / S. 181] Lui seul est son véritable bien. Et depuis qu'il l'a quitté, c'est une chose étrange qu'il n'y a rien dans la nature qui n'ait été capable de lui en tenir la place : astres, ciel, terre, éléments, plantes, choux, poireaux, animaux, insectes, veaux, serpents, fièvre, peste, guerre, famine, vices, adultère, inceste. Et depuis qu'il a perdu le vrai bien, tout également peut lui paraître tel, jusqu'à sa destruction propre, quoique si contraire à Dieu, à la raison et à la nature tout ensemble.
Les uns le cherchent dans l'autorité, les autres dans les curiosités et dans les sciences, les autres dans les voluptés.

En dernier ressort, l'impossibilité d'une liaison avec le monde vient de la non-adéquation entre la fin (unique, mais oubliée) et les moyens (multiples, indéterminés) – le véritable objet faisant défaut, l'attachement est susceptible de se porter sur n'importe quel objet.

[Laf. 821 / S. 661] L'esprit croit naturellement et la volonté aime naturellement de sorte qu'à faute des vrais objets il faut qu'ils s'attachent aux faux.

Le vide dont il est ultimement question derrière l'ennui-divertissement est celui de Dieu ; l'occupation est le mode de remplissement propre au péché – c'est-à-dire impropre, comme en témoigne l'expression pascalienne « Que le cœur de l'homme est creux et plein d'ordure » [Laf. 139 / S. 171]⁶⁷. Parce que Dieu est le seul objet propre à la volonté, et que la capacité à cet objet demeure, vide mais encore conforme à son objet, le

⁶⁶ Laf. 148 / S. 181, « il y a eu autrefois dans l'homme un véritable bonheur, dont il ne lui reste maintenant que la marque et la trace toute vide ».

⁶⁷ Sur la métaphore de l'occupation, voir aussi la *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, in *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1963, p. 363a, « Ouvrez mon cœur, Seigneur ; entrez dans cette place rebelle que les vices ont occupée ».

monde n'est pas un lieu de satisfaction possible. L'insatisfaction ou la déception perpétuelle répète la rupture originelle entre la volonté et son objet véritable.

[Laf. 148 / S. 181] il y a eu autrefois dans l'homme un véritable bonheur, dont il ne lui reste maintenant que la marque et la trace toute vide, et qu'il essaie inutilement de remplir de tout ce qui l'environne, recherchant des choses absentes le secours qu'il n'obtient pas des présentes, mais qui en sont toutes incapables, *parce que ce gouffre infini ne peut être rempli que par un objet infini et immuable, c'est-à-dire que par Dieu même.*

Le remplissage est à la fois inadéquat (ce n'est pas le véritable objet) et insuffisant (ce sont des objets finis) : la contenance infinie annule aussitôt toute quantité finie qui peut y être jetée⁶⁸, ou plus précisément, l'infinitude de l'exigence de la volonté, résidu de la grandeur de l'objet qui lui était propre, anéantit tout objet fini qui lui est proposé. Le vide laissé par Dieu est rempli par une multiplicité indéfinie, sans proportion avec l'infinité divine, et de cette disproportion vient le caractère insatiable de la concupiscence. L'excès du désir destiné à un objet infini sur chaque objet fini conduit à un éparpillement indéfini – expression en extension d'une infinité d'un autre ordre –, consommation répétée des objets, perpétuellement renouvelés ; l'excès du désir s'exprime donc en une capacité indéfinie d'aliénation du désir de l'homme dans le fini. L'infinitisation de la jouissance, qui dans la première nature était assumée par le caractère inépuisable de l'objet, est cette fois-ci opérée par la puissance de connexion-déconnexion indéfinie aux objets.

La dispersion dans une multiplicité indéfinie d'objets témoigne de l'impossibilité de la satisfaction, tout en étant en même temps le mode dégradé par lequel l'infinité perdue de Dieu se reflète dans le monde. L'inconstance propre à la concupiscence exprime le caractère impropre des objets du monde et du soi lui-même au désir humain, en même temps qu'une capacité indéfinie de tromper ce désir en l'aliénant dans le fini – une capacité désormais infinie de se tromper d'objet. La déconnexion entre le désir et son objet propre fait qu'il est possible de s'attacher à n'importe quelle chose qui

⁶⁸ Voir Laf. 418 / S. 680, « Le fini s'anéantit en présence de l'infini et devient un pur néant ».

offre une promesse de délectation. Le divertissement exploite cette possibilité en vue de la seule fin possible, la dissimulation de l'impossibilité d'être satisfait, en ne demeurant jamais auprès du même objet (à moins qu'il ne se dérobe) – en n'affrontant pas le blasement. Le divertissement est à la fois conjuration de la vérité essentielle (le néant du soi sans Dieu) et, dans sa nécessité de renouvellement incessant, manifestation de l'échec toujours répété de l'annulation de cette vérité.

La satisfaction infinie de l'objet infini est transmuée par le divertissement en une capacité indéfinie à jouir l'illusion finie. Autrement dit, le plaisir particulier du divertissement est de *ne pas savoir* ou *ne pas sentir*. Les choses, pour devenir occasions de passion, doivent être susceptibles de se voir prêter (sur le mode de l'attribution présomptive) une certaine qualité propre à Dieu seulement : la promesse de satisfaction. Ainsi, elles deviennent susceptibles d'être recherchées, et le mouvement peut se mettre en place. Mais la seule jouissance possible, l'objet étant impropre à offrir ce qu'il promet, se trouve dans le mouvement vers l'objet et non dans sa présence, parce que ce mouvement permet de ne pas sentir le vide déjà là. Le divertissement détourne le désir de bonheur ; détaché de sa destination, libéré et susceptible d'un éparpillement indéfini, le désir de bonheur devient le moteur d'une jouissance indéfinie prise à l'illusion (multipliée, multipliable à l'infini). Le caractère désirable du divertissement ne se trouve pas dans la jouissance directe de l'objet, mais dans la jouissance de l'illusion (c'est-à-dire du ne-pas-voir). Le simple fait de ne pas voir est une jouissance, comme soulagement du ressentiment des misères continues [Laf. 136A / S. 168A].

Divertissement et ennui expriment une même vérité, l'insuffisance des choses à apporter le repos dont la recherche est inscrite dans la constitution même de l'homme ; cette contradiction propre à l'état de péché est exprimée par le divertissement sur le mode du mouvement perpétuel, alors qu'elle l'est sur un mode statique par l'ennui – une négativité pathétique insupportable. Ennui et divertissement sont les expressions de la disproportion irréductible entre le désir (trace négative de la grandeur passée) et les objets qui s'offrent

pour sa satisfaction, c'est-à-dire la manifestation de la rupture entre la volonté et son objet, oublié.

La rupture renvoie, ultimement, au péché originel ; l'aliénation de la volonté (c'est-à-dire la concupiscence) est la conséquence du péché originel. La genèse complète est la suivante :

Adam tenté par le Diable succomba à la tentation, se révolta contre Dieu, enfreignit ses préceptes, voulut être indépendant contre Dieu et égal à lui.

[...] pour punition de sa rébellion, Dieu l'a laissé dans l'amour de la créature. Et sa volonté, laquelle auparavant n'était en aucune sorte attirée vers la créature par aucune concupiscence, s'est trouvée remplie de concupiscence que le Diable y a semée, et non pas Dieu.

La concupiscence s'est donc élevée dans ses membres et a chatouillé et délecté sa volonté dans le mal, et les ténèbres ont rempli son esprit de telle sorte que sa volonté, auparavant indifférente pour le bien et le mal, sans délectation ni chatouillement ni dans l'un ni dans l'autre, mais suivant, sans aucun appétit prévenant de sa part, ce qu'il connaissait de plus convenable à sa félicité, se trouve maintenant charmé par la concupiscence qui s'est élevée dans ses membres. Et son esprit très fort, très juste, très éclairé, est obscurci et dans l'ignorance.

[...] Le libre arbitre est demeuré flexible au bien et au mal ; mais avec cette différence, qu'au lieu qu'en Adam il n'avait aucun chatouillement au mal, et qu'il lui suffisait de connaître le bien pour pouvoir s'y porter, maintenant il a une suavité et une délectation si puissante dans le mal par la concupiscence qu'inafailliblement il s'y porte lui-même comme à son bien, et qu'il le choisit volontairement et très librement et avec joie comme l'objet où il sent sa béatitude.

(2^e écrit sur la grâce, p. 317b-318a, ou Traité de la prédestination)

Dans l'ennui se révèle l'impossibilité de l'amour de soi sans la médiation du sensible, alors précisément que l'amour-propre veut le soi comme objet et fin exclusive. À cet égard, le divertissement paraît être le geste inverse du péché originel (se détourner de soi), et pourtant, il est la conséquence immédiate et nécessaire du choix exclusif que le soi a fait de lui-même. La volonté d'appropriation est ce qui condamne à l'aliénation : en se voulant exclusivement et sans intermédiaire, le soi s'est condamné à se vouloir par l'intermédiaire de l'extériorité. Le divertissement exprime la nécessité de cette médiation par l'extériorité, substitut dégradé à l'altérité véritable et perdue, celle de Dieu.

La primauté du rapport à Dieu, toujours agissant de façon ignorée, est donc ce qui rend le monde nécessairement impropre à combler. Non seulement le vide qui affecte le soi a le sens de l'insatisfaction, mais cette insatisfaction a en dernier ressort un sens théologique : il ne s'agit d'une non-liaison

avec le monde que parce qu'il est question, plus en arrière, du rapport à Dieu, à la fois ignoré et opérant, donc venant en question sur un mode négatif, sous la forme d'une impossibilité de vouloir Dieu, alors qu'il est le seul objet propre, au milieu de ce désert qu'est le monde. Autrement dit, l'ennui-divertissement ne peut être vu selon sa perspective complète que depuis le point de fuite représenté par la destination de l'homme vers Dieu, à la hauteur de laquelle l'homme ne se tient pas.

Au strict point de vue de l'acédie érémitique, une analogie est constatable, le problème étant, du moins dans la perspective du double affranchissement, qu'elle est trop exacte. Le risque est d'accréditer l'hypothèse selon laquelle, dans l'état d'acédie, l'ermite ne peut retourner au régime mondain à cause de l'engagement dans sa vocation, qui maintient la rupture avec le monde et le jette dans un affairément non-engagé. De fait, la situation de l'homme du divertissement et du moine déserteur peuvent être réduites à un schème commun, celui d'une double impossibilité : l'un comme l'autre sont enchaînés à l'appartenance à Dieu, qui ne peut être annulée, mais qui ne peut être restaurée à cause de la faveur toujours déjà accordée au monde ; l'un comme l'autre sont enchaînés à leur préférence pour le monde, auprès duquel ils ne peuvent toutefois établir une habitation véritable à cause de l'appartenance toujours première à Dieu.

Mais alors on retombe dans la voie de l'explication ultimement théologique de l'*acedia*, où sombrent à la fois sa spécificité mondaine et la possibilité de l'affranchissement ultimement visé à l'égard de la vocation. Le divertissement, s'il offre une forme mondaine d'agir acédiaste, n'en offre pas une forme mondaine dans ses ressorts même ; il n'y a pas d'émancipation à l'égard de la vocation mais au contraire, un renforcement de l'impression que la rupture avec le monde dans son caractère déterminant vient de la liaison opérante – sous forme négative – à quelque chose de plus haut. Il en est peut-être ainsi, en effet pour l'ermite ; mais cette liaison à quelque chose de plus haut ne fait que donner une figure possible de la rupture, sans exclure la possibilité d'un engendrement intramondain.

2 Au-delà de Pascal

La fréquentation de l'ennui pascalien a rapidement pris, pour des raisons évidentes, un caractère de méfiance, voire de recul. Non qu'une analogie structurelle ne se soit effectivement dégagée, en tenant ensemble le couple ennui-divertissement, renvoyant au schème fondamental de l'acédie comme déliement-inquiétude. À l'issue de cette traversée pascalienne, un moment de surplomb s'impose, pour se redonner l'ensemble des échos et dissonances rencontrés, à chaque temps du déploiement de l'ennui.

Le motif du repos insupportable, rencontré de prime abord sous la figure du *demeurer en repos dans une chambre*, a manifesté une consonance trop marquée avec l'*hésychia*, faisant entendre la situation de l'homme comme une transposition exacte de la situation érémitique – comme si tout homme avait fait l'expérience de la cellule et la refoulait. La direction indiquée par là et non assumée est celle d'un devenir généralisé, mettant en péril la possibilité d'une distinction entre agir acédiaste et agir non-acédiaste, c'est-à-dire la possibilité d'un champ spécifique de l'acédie au sein du monde.

L'approfondissement du sens du repos – entendu à partir du mouvement dont il est l'absence – a permis d'atteindre le schème acédiaste du déliement-inquiétude, au degré intermédiaire d'abstraction. La consonance s'est trouvée dans la présence d'une disponibilité passionnelle et extravertie laissée vide, depuis laquelle s'exerce une requête de mouvement. Les situations pascaliennes du repos ont pointé vers des situations de vide d'affairement dépassant la claustration-isolement, et même le caractère de parcimonie désertique, pour rejoindre un défaut du côté des choses, une sorte d'insuffisance ou d'impuissance, en elles, à soutenir le mouvement. L'élément déterminant a semblé être non l'absence, mais la présence trop constante – sans qu'on puisse, avec les outils pascaliens, avancer davantage. Une direction s'est donc donnée pour l'affranchissement visé à l'égard de la situation désertique, laissant avec la tâche de déterminer en quoi une présence trop constante des choses peut en venir à être équivalente à l'environnement désertique, comme arrière-plan sans choses distinctes. Mais

sur le fond de cette défection du côté des choses, d'une part, l'empêchement de l'affairement se présente sur monde passif, accidentel, subi, et le second degré d'affranchissement visé, à l'égard même de toute situation, n'est pas opéré. Une direction est cependant indiquée pour cet affranchissement par l'engendrement intérieur de l'ennui. D'autre part, l'insuffisance mise au compte des choses a comme résonance de fond, dans l'univers pascalien, le thème chrétien de la vanité – ce qui relève de la transposition dans un jugement métaphysique d'un simple fait, la possibilité d'être laissé en repos par les choses. Une telle dévaluation du monde est tout à fait opposée à ce qu'on vise sous le *devenir existentiel*, comme mondain et non-chrétien.

La connexion du repos avec l'ennui met en jeu le terme supplémentaire du sentiment de soi ; là, s'est élevée une consonance touchant à un schème essentiel, la négativité attachée à la proximité du soi. La direction problématique indiquée par Pascal a été sur ce point celle d'une proportion à explorer, au sein de l'acédie, entre le déploiement de la négativité et le degré de réflexion. Par ailleurs, s'est trouvée affermi l'affranchissement à l'égard de la situation, rejetée au statut d'occasion, en vertu d'une provenance intérieure de l'ennui. Mais du côté de Pascal, l'introduction d'un élément réflexif dans l'engendrement de la négativité indique un prolongement éthico-métaphysique de l'ennui, lié à la dignité de la pensée de soi.

En dernier ressort, la réflexivité n'engendre l'ennui qu'en raison de la négativité de l'objet de la réflexion, à savoir le soi lui-même, jusqu'à son ultime détermination (ou non-détermination) comme néant. Sur ce point, le schème acédiste ultime de l'indétermination mondaine du soi s'est trouvé dépassé en radicalité, l'ennui pascalien renvoyant à une négativité d'un degré beaucoup plus général et essentiel, et en dernier ressort, de sens non-mondain. La provenance intérieure de l'ennui vient de cette négativité essentielle, vers laquelle il porte selon un mouvement naturel, encore que sur un mode pathétique. L'ennui pascalien est donc un affect naturellement métaphysicien, et la question renvoyée à l'acédie est de savoir si elle doit assumer un tel prolongement, s'agissant en elle, si du moins sa spécificité doit être

conservée, d'un évidement des déterminations du soi à un certain égard seulement, au sens restreint du mondain.

L'élément de généralité de la négativité à l'œuvre dans l'ennui pascalien, par où les schèmes pourtant les plus abstraits de l'acédie se trouvent dépassés, s'est trouvé confirmé avec la constatation d'une dissolution des frontières avec la tristesse. La direction par là indiquée a été celle de la mélancolie, comme tristesse renvoyant à un objet oublié. Mais la négativité venant au jour dans l'ennui a surtout été rejointe en son sens ultimement théologique – l'être sans Dieu ; l'évidement des déterminations du soi concerne donc du côté de Pascal l'être même de l'homme, qui ne peut être ultimement fondé qu'en Dieu.

La référence théologique est donc apparue, en dernier ressort, comme le foyer de dissonance, rendant par avance impossible l'affranchissement visé à l'égard d'une vocation supra-mondaine.

Du côté du divertissement, réponse mondaine à l'insupportable de l'ennui, des consonances et dissonances du même ordre sont apparues. Le divertissement a d'abord été rejoint dans son caractère de stratégie de diversion. Depuis l'exigence de conjuration de la négativité de l'ennui, la requête d'un mouvement passionnel extraverti s'est trouvée fondée, non comme réquisition de la concupiscence elle-même, mais pour sa valeur de détournement-occultation. Ici, s'est trouvé rejoint le schème acédiaste de la négativité comme ressort secret de l'inquiétude, c'est-à-dire l'agir acédiaste dans son sens d'évitement de la proximité du soi. Le divertissement renvoie, par son rapport d'exclusion réciproque avec l'ennui, à la problématique, soulevée dans l'acédie, de l'agir acédiaste comme moment non-réfléchi de l'acédie, consistant à dissoudre la négativité dans le mouvement – sans cesser toutefois d'y trouver son ressort. Cependant, la direction indiquée par Pascal sous le divertissement est encore apparue comme celle d'un devenir généralisé, l'ensemble de l'existence mondaine se trouvant épuisée par l'alternative inextricable entre ennui et divertissement. Par ailleurs, corrélativement au caractère réflexif de l'ennui, et en vertu de la dignité de la pensée, le caractère d'irréflexion du divertissement a trouvé comme prolongement chez Pascal

une dénonciation de la négligence, renvoyant du côté de la tradition de l'*acedia*. La réticence à suivre un tel prolongement trahit le caractère du devenir existentiel recherché : outre la dissolution de ses liens avec la paresse (qui supposent la référence à une vocation ou destination vers laquelle il faut tendre), est visée une innocence acédiaste, un dépassement de sa condamnation.

Si le point répulsif au regard duquel le divertissement trouve à la fois sa modalité (passionnelle extravertie, donc extatique) et son ressort, était en effet la proximité de soi-même, à cause de la négativité attachée à ce soi, la question intéressant l'acédie était de savoir en quel sens cette négativité exprimait une non-liaison avec le monde. Or la direction indiquée par le sens pascalien d'une telle non-liaison est celle d'un non-comblement – impensable sans la présence d'une requête de comblement – affectant l'ensemble du rapport au monde. Autrement dit, l'instabilité se retrouvait repliée sur l'insatiabilité, disqualifiant la possibilité recherchée d'une autonomie acédiaste à l'égard de la satisfaction – par où elle pourrait s'affranchir, encore une fois, de sa dépréciation comme attitude défectueuse.

Par ailleurs, ce non-comblement n'est pensable en termes pascaliens que par référence à une possibilité effective et originaire de comblement, coïncidant avec la nature anté-lapsaire. La possibilité d'un engendrement intramondain de ce qu'on a nommé la *rupture acédiaste*, la non-liaison fondamentale avec le monde en un sens déterminant le soi, se trouvait alors ruinée, la non-liaison avec le monde ne trahissant dans l'univers pascalien qu'une liaison antérieure, essentielle et négativement opérante avec Dieu. La rupture est donc toujours déjà advenue, sur un plan tout autre que mondain et échappant à l'appréhension.

Le foyer ultime de la dissonance s'est trouvé ainsi confirmé comme le point de fuite théologique de l'ennui-divertissement pascalien. Si le *topos* de l'ennui-divertissement peut attester une présence du phénomène acédiaste dans le monde, sa position dans la perspective pascalienne est loin de donner la possibilité de penser une immanence mondaine de l'acédie. Une telle possibilité se voit même frappée du sceau de l'obscurité et l'ignorance quant au

sens ultime de l'ennui. La direction ultimement indiquée par la perspective pascalienne est donc radicalement opposée à la possibilité visée d'un affranchissement à l'égard de la vocation.

Les résonances n'ont eu lieu qu'en surface, au plan du phénomène ; les dissonances rencontrées ont été toujours les mêmes, revenant de manière lancinante : l'excès de généralité, le caractère trop essentiel, et la référence ultimement théologique. La menace est double, au regard de la mondanité de l'acédie : elle porte sur son immanence (ou son autonomie à l'égard d'un au-delà du monde) et sur sa spécificité (qui suppose de laisser la possibilité d'un agir non-acédiaste dans le monde).

Si ces dissonances sont pensées comme des directions indiquées par Pascal pour un devenir existentiel, c'est-à-dire si on les traduit en termes de direction indiquée par la progression dans le sens d'un devenir mondain et non-chrétien, on obtient ceci : le devenir mondain coïncide chez Pascal avec un devenir généralisé. De fait, le couple ennui-divertissement coïncide avec toute l'extension du premier ordre. Le *toujours-déjà* de l'ennui au sein du premier ordre exclut à la fois un en-dehors du divertissement au sein de l'agir mondain, et indique un fondement situé sur un autre plan, extramondain. Le devenir mondain de l'ennui implique donc en lui-même un dépassement du plan mondain. Ce dépassement a lieu en un premier sens, partiel, sous la forme d'un devenir métaphysique, au sens où l'ennui est le lieu d'un franchissement possible vers le deuxième ordre, le plan de la connaissance, en vertu de la réflexivité entrant essentiellement dans la constitution de l'affect. L'ennui peut en effet être qualifié d'affect naturellement métaphysicien. Mais cette ouverture se heurte au sein du premier ordre à un refus catégorique, à cause de la teneur pathétique insupportable de l'affect. Un tel franchissement métaphysique, par ailleurs, s'il porte à questionner l'alternative entre l'ennui et le divertissement depuis son fondement, donc à éveiller en soi-même la réclamation d'une issue, ne saurait atteindre la moindre résolution.

En ce sens, le devenir non-chrétien indique la direction d'une impasse, non seulement au premier ordre, mais aussi au deuxième ; la vérité de l'ennui

tout comme le salut hors de lui ne sont accessibles qu'au troisième ordre, l'ordre de la foi. L'impossibilité du devenir non-chrétien est essentielle : elle signifie que l'ennui ne peut exister au sein du premier et deuxième ordre que sous forme obscure, cryptée. Autrement exprimé, si le devenir non-chrétien est possible pour l'ennui, il s'accompagne du voilement de l'essence de l'ennui ; il ne peut advenir que sur le mode de l'inextricable et du non-essentiel.

Devenir généralisé, devenir métaphysique inextricable et devenir théologique sont les trois directions indiquées au sein de la perspective pascalienne pour le schème acédiaste, si du moins l'ennui-divertissement pascalien doit être tenu pour une variation de ce schème. Mais cela peut être mis en doute, à cause de la discordance fondamentale concernant le plan où se situe la *rupture constitutive* dans l'acédie et dans l'ennui-divertissement. La clause de mondanité présente dans le schème acédiaste, même à son degré d'abstraction le plus haut, est ce qui empêche l'alignement des deux figures. L'ennui-divertissement renvoie donc à un niveau de généralité et d'essentialité plus grand, une sorte de schème de négativité dépouillé de toute détermination mondaine. Mais l'acédie ne peut le suivre sur ce plan sans perdre la clause mondaine qui est la seule garantie, en elle, contre la dissolution dans un champ de négativité où sombrerait irrémédiablement sa spécificité, et plus gravement, la possibilité d'une différence entre elle – dans sa position originaire de péché – et des affects que la tradition chrétienne a toujours considérés comme distincts, la *siccitas*, la dérélition, et tous les affects attachés à l'être-abandonné par Dieu. La seule nuance propre à l'acédie serait l'ignorance du sens de son état (c'est-à-dire la misère comme abandon par Dieu), l'impossibilité donc de se rapporter à Dieu au sein de cet état et la recherche d'une issue de l'autre côté (là où se trouve le caractère fautif). Mais on voit bien qu'il s'agit de l'issue déjà suivie par la tradition chrétienne de l'*acedia*, où celle-ci, en étant vue toujours d'abord du point de vue du rapport négatif à Dieu, a perdu peu à peu son caractère spécifique pour se dissoudre dans le vaste champ de la négativité spirituelle.

Au fond, la fréquentation de l'ennui pascalien ne semble avoir eu qu'une valeur conjuratoire à l'égard de l'élément théologique : la consécration de la rupture avec la voie de l'*acedia*. La chose était prévisible, et il serait étrange de s'y être engagé sans jamais croire qu'il serait possible de trouver une direction assumable. Il aurait pourtant été difficile d'en faire l'économie, et la valeur conjuratoire, toute négative qu'elle soit, n'en est pas moins capitale, sans compter la valeur de transition.

La traversée pascalienne ne laisse pas sans acquis, au plan phénoménologique, où la consonance s'est fait entendre. Sur ce plan, l'affranchissement à un égard au moins, relativement au désert, a reçu une direction possible. S'agissant du schème acédiaste de déliement-inquiétude, l'ennui-divertissement pascalien fournit à la fois une situation mondaine au déliement et une forme mondaine à l'inquiétude. La négativité s'est trouvée attachée à la situation du *repos*, et à cet égard, le dépassement de l'élément d'isolement, dans le déploiement de la négativité acédiaste, au profit de celle de l'immobilité, est au moins un acquis de la fréquentation du divertissement pascalien. Ce dernier indique la possibilité de l'inquiétude comme forme d'activité répondant à la négativité attachée au soi sur le mode de la mobilité perpétuelle ; s'il ne peut être question d'assumer l'extension de ce mode d'agir à l'ensemble de l'agir mondain, la direction qu'il est possible d'entrevoir, à distance, est celle de son application à une existence singulière, c'est-à-dire son établissement comme forme d'existence, et non plus simplement comme réaction ponctuelle à une situation particulière de vide d'affairement. Concernant l'engendrement de la négativité, quant à la possibilité d'un affranchissement à l'égard de toute situation, la direction indiquée est celle d'un *déplacement vers l'intérieur* de la rupture constitutive – sans suivre Pascal jusqu'à l'extrémité ultime où cette négativité est celle, radicalement non-mondaine, de l'être sans Dieu. L'enjeu est donc un affranchissement à l'égard de toute situation qui ne se paie pas de la nécessité d'une référence supra-mondaine – c'est-à-dire d'une impossibilité de l'affranchissement à l'égard d'une destination ou référence supra-mondaine.

L'assistance pascalienne s'arrête là où il est question d'atteindre une immanence mondaine de ces phénomènes – et même, l'économie pascalienne travaille contre une telle possibilité. On est donc renvoyé sur les routes, à rechercher la possibilité d'une rupture, au sein du mondain, avec son caractère déterminant pour le soi, dans l'affranchissement complet à l'égard d'une quelconque transcendance opérant subrepticement.

Le fait que la nécessité de poursuivre la recherche se fasse sentir au sein même de la figure pascalienne de l'ennui-divertissement est en accord avec la position intermédiaire de Pascal au sein de la progression dans le triple sens d'un devenir mondain, non-chrétien et actuel ; le mouvement n'est pas achevé avec Pascal, et la progression dans un sens plus contemporain et affranchi de l'élément théologique est encore requise. Que la traversée pascalienne n'ait pas eu le caractère d'un moment intégralement négatif se marque à ceci que les limites rencontrées à l'intérieur du champ pascalien indiquent où chercher une nouvelle assistance au sein de cette triple direction – non peut-être une figure livrant une acédie mondaine dans le sens recherché, mais offrant au moins des éléments pour progresser vers elle. La direction en question est phénoménologique. Comme l'affranchissement à l'égard de toute situation n'a été indiqué qu'en un sens incomplet, on est renvoyé du côté des situations d'ennui – situations dont la présence hors du désert a été éprouvée comme possible –, et cela en vue de questionner le rapport entre la négativité et la situation où celle-ci est engendrée ou libérée. De là, pourra être posée la question de savoir si la voie d'un affranchissement à l'égard de toute situation coïncide avec une intériorisation de l'engendrement, et en quel sens. L'articulation exacte de la réflexivité avec la négativité pourra elle aussi venir en question, c'est-à-dire le sens où il est question, dans ce moment négatif de l'acédie, du soi lui-même, et corrélativement, dans le mouvement d'évitement où cette négativité est dissipée, de *ne rien vouloir avoir à faire avec soi-même* en un sens précis.

La figure de l'ennui dont les contours se dessinent à l'horizon est alors heideggérienne. Outre l'avancement historique représenté en direction du contemporain, le devenir mondain se voit recevoir la destination d'une inves-

tigation de l'ennui dans son advenir concret au sein de l'existence, et le devenir non-chrétien celle d'un affranchissement à l'égard de tout horizon théologique d'explication – bien qu'alors on se place au sein d'un horizon métaphysique, que l'acédie ne pourra peut-être pas assumer jusqu'à ses dernières extrémités, en un sens dont la détermination fait partie de la question.

III. Moment heideggérien

Les trois formes de l'ennui

L'appel à une nouvelle entrée en scène de l'ennui, sous un visage cette fois heideggérien, renvoie vers un site extrêmement précis et délimité de l'œuvre de Heidegger, où il est question de manière explicite et suivie de l'ennui : la première partie des *Concepts fondamentaux de la métaphysique*¹. Là encore, ni la provenance, ni la destination de notre cheminement ne sont heideggériennes. Il ne s'agit pas plus de se faire heideggérien, momentanément ou durablement, que de rendre l'acédie elle-même heideggérienne, au sens de la traduire dans les termes de Heidegger lui-même. Dans le mouvement qui est le nôtre, de soumettre le thème pur de l'acédie, en vue de lui imprimer de nouvelles modulations, au contrepoint de figures de l'ennui, volontairement choisies pour leur autonomie et leur étrangeté avec le sol natif évagrien, le maintien d'une distance respectueuse avec les préoccupations et extensions propres à la pensée rencontrée est absolument requis. Si telle ou telle pensée de l'ennui devait être assumée intégralement, la perspective ultime d'un *site propre* ou d'une *variation singulière* d'acédie, à délimiter, recevrait un terme pour ainsi dire plus

¹ Martin HEIDEGGER, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude*, Trad. Daniel PANIS, Paris : Gallimard, 1992. Il s'agit d'un cours professé à Fribourg en 1929-1930 (*Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. Gesamtausgabe II, Vorlesungen 1919-1944. Band 29/30.* Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1983).

tôt que prévu, en se résolvant dans une forme philosophique déjà prête. La préservation d'un problème proprement acédiaste est à ce prix qu'aucune pensée de l'ennui n'y soit tout à fait adéquate.

Ce qu'on a nommé le thème pur de l'acédie est désormais, au sortir de la traversée pascalienne, un peu plus affranchi de sa première variation ; ou plutôt, le statut de la figure évagrienne comme première variation a été rétrospectivement rendu pensable par l'attestation pascalienne de la présence d'un phénomène exprimant les schèmes acédiastes au milieu du monde. Ce qu'on a trouvé auprès de Pascal est la désignation d'un lieu de l'expérience mondaine auprès de laquelle chercher une occurrence de l'acédie hors du désert. Ce lieu coïncide avec l'expérience familière – familiarité soulignée par Pascal lui-même – de l'ennui, non prise isolément, mais avec son revers ou sa réponse, que Pascal nomme divertissement. Le lieu de l'ennui, cependant, n'a reçu dans le champ pascalien d'autre détermination que celle du *repos*, renvoyant, d'après les différentes formes concrètes sous lesquelles un tel repos est présenté, à une certaine défaillance du côté des choses elles-mêmes, une impuissance à soutenir un mouvement passionnel constamment requis, en dernier ressort, moins par dérobade ou disparition trop rapide que par une présence trop constante. Il a été impossible d'avancer davantage avec les ressources pascaliennes, concernant les modalités de la situation par laquelle l'ennui est *libéré* – et non engendré, là aussi, l'acquis doit être mis au crédit de Pascal. Mais si le rapport de *libération*, et non d'engendrement, qui règne entre l'ennui et ses situations renvoie chez Pascal à une provenance intérieure de l'ennui, celle-ci trouve son fond ultime dans la situation essentielle de l'être sans Dieu – point de fuite théologique hors duquel l'application généralisée de la structure de l'ennui-divertissement, c'est-à-dire d'une structure acédiaste, n'est pas pensable. Que l'affranchissement à l'égard du théologique se solde d'un effondrement de la possibilité d'une acédie généralisée n'est pas, de notre côté, une perte à déplorer – l'effet étant précisément recherché.

La requête, aiguisée par la traversée pascalienne, avec laquelle on s'avance dans la proximité de la pensée heideggérienne de l'ennui est celle de savoir ce qui se passe du côté des choses, dans la situation d'ennui, dans la pers-

pective d'un affranchissement non seulement à l'égard du caractère désertique, déjà dépassé au sens littéral, mais peut-être à l'égard de toute situation, au regard de laquelle l'acédie se trouve réduite au statut d'expérience ou d'affect, ce à quoi s'oppose son sens originaire de tentation. Si un tel affranchissement à l'égard de la situation est corrélatif d'un déplacement intérieur de la provenance de l'ennui, l'avancée escomptée avec Heidegger est que cette intériorité reçoive une détermination autre que celle, ultimement théologique, de l'être sans Dieu. La possibilité du second affranchissement visé pour l'acédie, c'est-à-dire à l'égard de la vocation, se joue donc également là, dans la possibilité de penser phénoménologiquement l'ennui, en dehors de tout horizon théologique – affranchissement dans lequel se tient l'ennui heideggérien.

Il est cependant probable qu'on s'avance, avec Heidegger, vers une radicalité d'un autre ordre mais non moins aiguë, métaphysique et non plus théologique. S'engager dans la fréquentation de l'ennui heideggérien fait alors entrer de front dans le problème de la coïncidence entre devenir existentiel et devenir métaphysique. La requête portée en direction de l'analyse heideggérienne de l'ennui est à cet égard celle d'une clef qui permette d'accorder le problème propre de l'acédie, dans son caractère mondain, avec l'approfondissement métaphysique attaché au devenir existentiel de l'ennui – à moins que la rupture ne doive être consommée, c'est-à-dire que la continuité entre acédie et ennui ne doive être définitivement brisée. Si l'acédie, en effet, tout en rencontrant des éléments d'élucidation et de modulation auprès de l'ennui, ne peut assumer le devenir métaphysique accompli avec Heidegger pour ce dernier, et ne peut le suivre jusqu'à ses dernières profondeurs, il importe de savoir pourquoi.

Le mode de fréquentation de l'ennui heideggérien peut rester, pour l'essentiel, le même que celui de l'ennui pascalien, à savoir le déploiement de son sens, en introduisant en contrepoint la figure de l'acédie, depuis son thème à l'état plus ou moins pur (selon ses deux niveaux d'abstraction, différence dont la résolution ne nous est pas encore apparue), dans un éloignement non tout à fait complet à l'égard de sa première variation évagrienne, en prêtant une oreille attentive aux consonances et dissonances, en dernier ressort aux possibilités de variation offertes à ce thème.

Pour rappel, les schèmes selon leur double niveau d'abstraction sont ainsi formulables : dans tous les cas, le fond est un état de déliement-inquiétude ; mais au niveau intermédiaire, il s'agit d'un empêchement de l'affairement dans sa possibilité même, faute d'occasions d'exercice, qui entre en contradiction avec la requête d'être affairé ; cet empêchement est circonscrit à une situation d'isolement-désœuvrement, à laquelle est attachée la négativité ; sur ce fond, est mis en place un affairement superficiel qui répond à la requête d'agitation pratique-pathétique, mais ne rétablit pas l'affairement au sens escompté.

Au niveau supérieur, on a une rupture constitutive, placée entre le soi et la possibilité de sa détermination au sein de tel ou tel rapport mondain, sans affranchissement de la pression vers l'exercice pratique-pathétique ; l'expérience de négativité est attachée à la proximité du soi vide, c'est-à-dire non-déterminé en un sens mondain ; de là, s'exerce une pression vers un mouvement qui a le sens d'un évitement de l'être auprès de soi, donc caractérisé par une essentielle instabilité, et rendant impossible la moindre détermination du soi.

Le problème d'exposition posé par Pascal, en raison de la dispensation fragmentaire de sa pensée, est ici absent. L'analyse de l'ennui délivrée par la première partie des *Concepts fondamentaux de la métaphysique* est enchâssée au sein d'un cheminement qu'il est possible, et même requis, de suivre linéairement – bien que son déploiement ne soit nullement d'une simplicité toute linéaire. L'ennui ne peut être ni extrait, comme un objet manipulable, ni reconstruit artificiellement ; comme le souligne Heidegger lui-même, « il ne s'agit pas que vous emportiez chez vous une définition de l'ennui, mais que vous appreniez avec intelligence à vous mouvoir dans la profondeur du Dasein » (*Concepts fondamentaux*, § 28, p. 201). On entre donc, au sein de l'investigation heideggérienne, dans un mouvement propre, dont le sens est celui d'une progression à travers trois formes d'ennui, distinctes par leur degré de profondeur – le mouvement à suivre est donc celui d'un *devenir profond* de l'ennui. La difficulté propre à la fréquentation heideggérienne réside dans la texture resserrée de l'analyse et le peu d'espace qu'elle laisse à l'introduction contrapuntique de l'acédie – outre la singularité de sa langue, et la tentation de l'endosser. Par ail-

leurs, cette investigation de l'ennui advient depuis un questionnement propre à Heidegger, à l'égard duquel il s'agira de se situer. Au premier abord, l'entrée dans sa fréquentation ne s'annonce pas affectée du même caractère de méfiance qu'à l'égard de Pascal, à cause d'une proximité indéniablement plus grande avec notre propre visée ; l'existential trouve en effet avec Heidegger un sens déterminé, peut-être différent du nôtre, mais auquel on ne peut se sentir tout à fait étranger. Mais l'acuité du questionnement est telle que l'élément métaphysique affleure immédiatement et cela, en revanche, risque de mettre en péril notre propre visée, en un sens encore indéterminé.

1 Déploiement heideggérien de l'ennui

L'investigation auprès de l'ennui n'est pas initiée sur un mode abrupt, au sein des *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, mais intervient à un moment précis, sur le fond d'un questionnement qu'il importe de rappeler, pour souligner l'autonomie et l'étrangeté de la position heideggérienne vis-à-vis de la nôtre, et notre propre statut d'hôte auprès de cette pensée.

Le problème initial est celui d'une « détermination de la philosophie à partir d'elle-même » (« Considération préliminaire », ch. 1, § 2a, p. 19), qui conduit à la recherche d'une *tonalité fondamentale* à partir de laquelle puisse s'élever le saisissement initiateur du *concevoir* philosophique² – à partir de laquelle, donc, puissent être posées les trois questions métaphysiques du *monde*, de la *finitude* et de l'*esseulement* (§ 2b, p. 22). Cette provenance est exposée par Heidegger sous forme condensée et exemplaire un peu plus loin dans l'analyse :

Nous voulons réussir à nous faire entrer dans un philosophe déterminé, un philosophe qui se meut dans un questionnement essentiel – ce qui veut dire un questionnement nécessaire pour nous aujourd'hui. Le philosophe, nous l'avons déterminé comme questionnement qui saisit conceptuellement à partir d'un saisissement essentiel du Dasein. Mais un tel saisissement n'est possible qu'à partir d'une tonalité fondamentale du Dasein et en elle. Cette tonalité ne peut être une tonalité quelconque. Il faut au contraire qu'elle dispose de part en part notre Dasein au fond de son essence. (Ch. 4, § 29, p. 202)

² « *La philosophie a toujours lieu dans une tonalité fondamentale. Le fait de concevoir philosophiquement se fonde sur un saisissement, et celui-ci dans une tonalité fondamentale.* » (*op. cit.*, § 2b, p. 24).

À partir de cette position de la question dans la « Considération préliminaire », la première partie, où se trouve enchâssée l'analyse de l'ennui, est initiée avec la tâche d'éveiller une *tonalité fondamentale de notre philosophe*. Cette tonalité essentielle à *laisser s'éveiller* en un sens lui-même problématique (ch. 1, § 16a), devant fonder *notre philosophe*, doit être une *tonalité fondamentale latente de notre Dasein contemporain*³, c'est-à-dire qu'elle doit être rejointe auprès de notre situation contemporaine (ch. 1, § 18).

Si nous devons et si nous voulons éveiller en nous une tonalité fondamentale, il nous faut, à cet effet, nous *assurer de notre situation*. Mais quelle tonalité est à éveiller pour *nous aujourd'hui* ? Nous ne pouvons répondre à cette question que si nous connaissons suffisamment *notre situation* elle-même, pour en retirer par quelle tonalité fondamentale nous sommes régis de part en part. (Ch. 1, § 18a, p. 111)

C'est pourquoi Heidegger se livre, à ce point, à une recension de quatre interprétations disponibles de notre situation actuelle (§ 18a), dans leur dépendance à l'égard de Nietzsche (§ 18b), pour rejoindre leur caractère d'interprétation de la situation actuelle en termes de « philosophie de la civilisation » (§ 18c, p. 119), c'est-à-dire de diagnostics et de pronostics (§ 18c). Mais dans ces pronostics et diagnostics, ce qui se trahit est l'état de *déliement* dans lequel ils nous laissent.

Ces diagnostics et pronostics, portés sur la civilisation du point de vue de l'histoire universelle, ne nous atteignent pas, ils ne sont *pas atteints à nous-mêmes*. Au contraire, ils nous délient de nous-mêmes et nous exhibent devant nous-mêmes dans une situation et dans un rôle lié à l'histoire universelle. (§ 18c, p. 119)

En d'autres termes, « cette philosophie accède seulement à la *représentation* de l'homme, et jamais à son Dasein » (§ 18c, p. 120). À travers ce déliement, est finalement mise au jour la tonalité qui sous-tend ces interprétations comme étant *l'ennui profond*.

Non seulement cette philosophie n'arrive pas à nous saisir, mais elle nous délie de nous-mêmes en nous adjugeant un rôle dans l'histoire universelle. [...] Alors, la *question décisive* est celle-ci : en quoi consiste le fait que nous nous donnons ce rôle et que nous *devons* même *nécessairement* nous le donner ? [...] Nous cherchons après un rôle pour nous. [...] Sommes-nous devenus nous-mêmes à ce point *insignifiants* que nous ayons besoin d'un rôle ? [...] Est-ce parce que nous sommes nous-mêmes devenus ennuyeux pour nous-mêmes ? En définitive,

³ Selon l'intitulé du ch. 1, p. 97.

sommes-nous tels qu'un ennui profond s'étend sans fin, comme un brouillard silencieux, dans les abysses du Dasein ? (§ 18c, p. 122)

Là réside l'interrogation directrice au sujet de l'ennui, revenant de manière lancinante : savoir si l'ennui profond est la tonalité qui dispose le Dasein d'aujourd'hui, et donc s'il peut être la tonalité fondamentale recherchée⁴.

1.1 Le devenir profond ou les trois formes de l'ennui

L'analyse de l'ennui débute alors, sous l'intitulé d'une « première forme de l'ennui : être ennuyé par quelque chose » (ch. 2, p. 124). Cette première forme n'est pas immédiatement donnée, mais rejointe à travers un cheminement, sans lequel il est impossible de comprendre le sens et la nécessité d'une *première forme* de l'ennui, au sein de la visée d'un *ennui profond* disposant le Dasein contemporain.

L'ennui profond ne peut être atteint directement, ou simplement constaté ; à l'égard d'un tel ennui, en tant qu'il nous disposerait, nous ne nous tenons pas dans un rapport de connaissance, et cela dans la mesure où « en définitive, nous ne voulons pas avoir connaissance de l'ennui, mais nous cherchons constamment à lui *échapper* » (§ 18, p. 125). Notre rapport à l'ennui est tel que « nous l'amenons constamment à *s'endormir* » (*loc. cit.*) ; l'ennui est donc, d'une manière ou d'une autre, déjà éveillé, d'où un pas supplémentaire concernant le sens de l'éveil de la tonalité fondamentale : « éveiller cette tonalité fondamentale, cela ne veut pas dire la faire seulement s'éveiller, mais bien *la laisser être éveillée, la préserver de l'endormissement* » (*loc. cit.*). Il y a là une exigence tout à fait contraire à l'attitude quotidienne à l'égard de l'ennui, consistant à le conjurer – ce qui suppose en même temps un « étrange savoir qu'il pourrait, à tout moment, être de nouveau là » (§ 19, p. 126). L'écho pascalien est saisissant, et du côté de l'acédie, est mise en résonance, en un sens alors problématique parce que de nouveau généralisé, l'unité indissoluble, sous la problématique acédiaste, de la négativité avec son évitement.

⁴ « Ce problématique ennui profond doit-il bien être la *tonalité fondamentale* que nous *cherchons* et qu'il s'agit d'*éveiller* ? » (§ 18c, p. 123).

Vient le moment d'une prise de vue un peu plus profonde, replacée au sein du questionnement d'ensemble, et qualifiée par Heidegger lui-même d'« ouverture provisoire d'une perspective vaste et encore obscure » (§ 20, p. 128). L'aspect essentiel de l'ennui est dévoilé comme une *relation au temps*, ou pour le dire par anticipation, le renvoi à « *la manière dont le temps vibre au fond du Dasein* » (§ 20, p. 127). Mais si le problème lié à l'ennui est celui du temps, il faut rétablir le rapport avec les trois questions qui sont « la direction et la voie » dans lesquelles « notre philosophe doit se mouvoir » (§ 20, p. 128). Ce rapport se trouve en ceci que le problème du temps est « d'une manière ou d'une autre le sol des trois questions évoquées » (*loc. cit.*) ; dès lors, dans la mesure où « le temps est en rapport avec nous dans l'ennui », « celui-ci est, en conséquence, la tonalité fondamentale de notre philosophe, dans lequel nous développons les trois questions » (*loc. cit.*). Sous ce rapport essentiel annoncé entre l'ennui et le temps, s'élève déjà une dissonance du côté de l'acédie, dans la mesure où l'élément propre rejoint en celle-ci, auprès d'Évagre puis de Pascal, a été la *mobilité*. Celle-ci dénoterait en effet, bien que le temps y entre comme composante, une appartenance première au lieu – mais dans la mesure où l'annonce heideggérienne du problème du temps est anticipatrice, le moment n'est pas encore venu de déployer le sens d'une telle divergence.

Heidegger revient ensuite à la question de l'ignorance dans laquelle nous nous tenons concernant le fait que l'ennui profond soit en effet la tonalité fondamentale qui dispose le Dasein contemporain (§ 20, p. 129). L'investigation auprès de l'ennui, comme Heidegger s'en explique un peu plus loin, dans un retour un clarificateur sur son propre cheminement, vient précisément de cette ignorance : « une explicitation de l'ennui est manifestement nécessaire ; l'ennui, en effet, est assurément connu de tous, mais il ne nous est pas à proprement parler familier » (§ 23, p. 147). Cette non-familiarité, en dépit de la présence connue de l'ennui, concerne l'ennui profond, c'est-à-dire qu'elle trahit le fait, en définitive, que « nous ne comprenons pas du tout l'ennui *dans son déploiement essentiel* » (§ 20, p. 129), parce que « l'ennui *ne nous est encore jamais devenu essentiel* » (*loc. cit.*), dans la mesure même où nous le chassons et ne nous lais-

sons pas disposer par lui. La voie qui mène à l'ennui profond ne peut donc être que l'ennui tel qu'il est connu, c'est-à-dire sous un visage *superficiel*.

Cet *ennui superficiel* doit même nous amener à l'ennui *profond*. Ou encore, dit d'une façon plus adéquate : l'ennui superficiel doit se manifester comme ennui profond, de part en part nous disposer au fond du Dasein. Cet ennui passager, avant-coureur, *inessentiel*, doit devenir *essentiel*. (§ 20, p. 129)

Un tel devenir essentiel, ou devenir profond, ne requiert cependant aucun effort ni aucune tentative précise ; l'ennui « devient essentiel de lui-même, c'est-à-dire : si simplement nous ne sommes pas opposés lui, si nous ne réagissons pas toujours aussitôt pour nous mettre à l'abri, si plutôt nous lui donnons espace » (§ 20, p. 129). Il faut donc laisser cet ennui bien connu et superficiel « s'approcher de nous et nous dire ce qu'il veut donc, ce qu'il en est de lui » (§ 20, p. 130) – nous orientant ainsi vers ses profondeurs inconnues.

Mais le caractère de tonalité de l'ennui est problématique, et en-deçà, le sens même de ce qu'est une *tonalité*. Sa compréhension « exige finalement de nous une métamorphose de la conception fondamentale de l'homme », dont dépend « la possibilité de saisir le Dasein de l'homme en tant que tel » (§ 21, p. 130). Le point de départ choisi par Heidegger n'est pas l'ennui lui-même, mais l'*ennuyeux*, comme caractère des choses, en première apparence, provoquant en nous l'ennui.

Trois éléments doivent être distingués : « 1. la *chose ennuyeuse* dans son caractère *ennuyeux* ; 2. le fait d'être *ennuyé* par une telle chose *ennuyeuse* et le fait de *s'ennuyer* à une telle chose ; 3. l'*ennui* lui-même. » (§ 21, p. 131). Le rapport entre les trois éléments est encore flou, mais il apparaît d'ores et déjà que « l'ennui n'est pas simplement une impression vécue à l'intérieur du psychique » (*loc. cit.*) ; « c'est au contraire quelque chose de l'ennui (ce qui est *ennuyant* et donne naissance au fait de *s'ennuyer*) qui vient à notre rencontre précisément à partir des choses elles-mêmes » (*loc. cit.*).

La possibilité de procéder en commençant par l'ennui, sous prétexte qu'en dernier ressort, l'ennuyeux n'est rien d'autre que ce qui provoque l'ennui, est rejetée par Heidegger. Outre qu'une telle relation de cause à effet ne va nullement de soi, la question serait alors, en effet, de savoir pourquoi certaines choses, et pas d'autres, provoquent l'ennui, et l'on se trouverait de toute ma-

nière renvoyé au caractère ennuyeux lui-même. Il faut plutôt s'en tenir à l'apparence, exprimée par « le discours, le comportement, et le jugement quotidiens » (*loc. cit.*) d'une provenance externe de l'ennui ; comme l'affirme Heidegger, « il ne nous est pas permis de nous dérober au fait que nous trouvons ennuyeuses les *choses elles-mêmes* et que nous disons d'elles qu'elles sont ennuyeuses » (§ 21, p. 132). Ce point de départ heideggérien, c'est-à-dire le fait que l'avancée vers l'essence de l'ennui débute avec l'investigation de ce qu'il en est du côté des choses, fait entrer dans une question à laquelle est particulièrement intéressé notre propre dessein pour l'acédie, tendu entre la double requête d'une présence au sein du monde et d'un affranchissement.

De quel genre de propriété l'*ennuyeux* relève-t-il ? S'il est attribué de prime abord comme un « caractère *objectif* » (§ 21, p. 132), qualifiant quelque chose qui « ne stimule pas et n'excite pas », « ne prête à rien, ne nous dit rien, ne nous concerne pas » (§ 21, p. 133), il ne peut être considéré hors d'une relation « avec nous comme sujets » (*loc. cit.*). Autrement dit, « le caractère "ennuyeux" est, par conséquent, *afférent à l'objet* et, du même coup, *rapporté au sujet* » (§ 21, p. 133). Se présente alors une explication aussitôt écartée, celle d'une production de ce caractère, dans les choses, par le transfert sur elles d'idées ou de représentations du sujet ; autrement dit, il est question d'un transport métaphorique dans lequel « ces tonalités que les choses provoquent chez nous (tristesse, gaieté, ennui), nous les transférons (*μεταφέρειν*) de nous-mêmes aux choses » (§ 21, p. 134). Le problème est encore le même : en vertu de quoi un tel transfert, sinon quelque chose des choses elles-mêmes ?

Cela n'a pourtant pas lieu par hasard ni arbitrairement, mais manifestement parce que nous trouvons *aux choses* quelque chose qui réclame quasiment de lui-même que nous les abordions et les nommions ainsi [i.e. *ennuyeuses*] et pas autrement. (§ 21, p. 134)

En dernier ressort, est atteint le point suivant pour l'*ennuyeux* : « nous ne transférons plus quelque chose, mais d'une manière ou d'une autre nous le *percevons des choses mêmes* » (§ 21, p. 135). Le problème reste d'accorder deux déterminations qui semblent se contredire, celle des caractères ennuyeux comme « *afférents à l'objet* et néanmoins *empruntés au sujet* » (§ 21, p. 135). Pour sortir de l'impasse, Heidegger se propose de revenir à ce que nous voulons dire lors-

que nous qualifions ceci ou cela d'ennuyeux. Par là, nous voulons dire *traînant*, *monotone*, ce qui signifie deux choses : « nous sommes adonnés, mais pas pris ; cela nous fait plutôt *traîner* », et « cela ne nous absorbe pas ; nous sommes *laissés vides* » (§ 21, p. 136). Une double détermination de l'ennuyeux est alors atteinte : « ce qui ennuie, l'ennuyeux, c'est *ce qui fait traîner et pourtant laisse vide* » (§ 21, p. 137). Il n'est donc pas question d'une tonalité *provoquée* par les choses, ou *transférée* à partir de nous sur elles : il est question d'une tonalité que la chose en question a *laissé advenir*. Autrement dit, « nous parlons à partir d'une tonalité dont nous savons qu'elle *pourrait à tout moment s'élever*, mais que nous réprimons et que nous ne voulons pas laisser naître » (§ 21, p. 137). L'ennui n'est pas plus l'effet que la chose jugée ennuyeuse n'est la cause ; en dernier ressort, le point atteint n'est rien de plus que cela : « l'ennui – et finalement toute tonalité – est un être hybride, en partie objectif, en partie subjectif » (§ 21, p. 138). Le fait d'être ennuyé ou de s'ennuyer ne peut donc être considéré indépendamment de ce qui est ennuyeux (§ 22, p. 140).

Le problème d'arrière-plan, concernant l'ennui, est de savoir comment se placer à l'égard de lui, s'agissant d'« apprendre quelque chose à propos de l'ennui, à propos de son essence, concernant la façon dont il se déploie essentiellement » (§ 22, p. 141). Comme le formule Heidegger un peu plus loin :

Lorsque nous tentons pareille explicitation de l'ennui, de prime abord nous ne voyons pas du tout clairement *par où nous devons* commencer, ni dans quelle direction nous devons questionner et conduire l'interprétation, ni *comment* nous devons faire un thème de cette chose banalement connue. (§ 23a, p. 147)

Faut-il se « *transplanter* dans une tonalité d'ennui et ensuite l'observer, ou bien nous *imaginer* un ennui ensuite demander ce qui en fait partie » (§ 22, p. 141) ? Ni l'un, ni l'autre : l'ennui doit être cherché sur un tout mode.

Si ce qui est ennuyeux, ce qui ennuie – et, du même coup, si l'ennui – est quelque chose qui nous est inconfortable, quelque chose que nous *ne voulons pas* laisser naître, que nous cherchons, aussitôt qu'il s'élève, à faire passer – bref, si l'ennui est quelque chose *contre quoi* nous sommes foncièrement et originellement, il se manifestera de façon originelle, comme cela même contre qui nous sommes, *là où* nous sommes contre lui, *là où*, consciemment ou inconsciemment, nous le chassons. (§ 22, p. 142)

Autrement dit, il faut se tourner vers le lieu où « nous nous ménageons un divertissement à l'encontre de l'ennui » (§ 22, p. 142), car « c'est justement là

où nous sommes opposés à lui, l'ennui, qu'il lui faut vouloir précisément se maintenir » (*loc. cit.*). L'« attitude adéquate en laquelle l'ennui *vient non déformé à notre rencontre* » est donc le *passé-temps* (*loc. cit.*) ; l'ennui doit être pris non comme « objet d'examen, comme un état qui existe pour soi », mais « tel que nous nous mouvons en lui », c'est-à-dire « tel que cherchons à le faire passer » (*loc. cit.*). Au point de vue méthodologique, le mode d'approche requis est précisé de la manière suivante : « il nous faut maintenir et fixer le caractère immédiat du Dasein quotidien », donc se tenir dans « la *quiétude (Gelassenheit) du libre regard quotidien* – libéré des théories psychologiques et autres de la conscience, des impressions vécues, etc., etc. » (§ 22, p. 143).

Ici, est posée une distinction, dont l'application apparaîtra plus loin, entre *être ennuyé par quelque chose* et *s'ennuyer*. Ce qui est désigné est une seule et même tonalité, considérée d'un côté « du point de vue de la cause » et « au sens passif », et de l'autre, « en tant que nous l'avons en nous » (§ 22, p. 144)⁵. Le sens de cette différence, annoncée par avance comme importante, au sein de la tonalité unique de l'ennui, est celui d'« un détachement à l'égard de ce qui est ennuyeux » (§ 22, p. 144). Le premier cas signifie une astreinte à l'ennuyeux, un enchaînement à lui, tandis que le second indique « un certain détachement à l'égard de ce qui est ennuyeux » (*loc. cit.*). Autrement dit, « dans le fait de s'ennuyer, l'ennui n'est plus rivé à..., mais il commence déjà à s'élargir » (*loc. cit.*), « quasiment comme s'il venait de nous » (*loc. cit.*). Il ne résulte pas « de telle chose ennuyeuse précise, mais il rayonne au contraire sur les autres choses » (*loc. cit.*). Alors l'ennui « fournit à notre Dasein un étrange horizon, au-delà de l'ennuyeux particulier » (*loc. cit.*). La direction d'un affranchissement à l'égard de toute situation se dessine là, en un sens encore indéterminé ; mais l'éclaircissement de cette distinction est laissé à un moment ultérieur, et Heidegger se place pour l'heure en deçà d'elle, c'est-à-dire dans ce qu'il y a de

⁵ Ces deux éléments représentent, au sein d'une seule et même tonalité, « d'une part, la tonalité en tant qu'elle est considérée du point de vue de la cause, ce qui opère activement, et ainsi en tant qu'elle est caractérisée au sens passif comme fait d'être ennuyé ; et d'autre part, la même tonalité, mais en tant que nous l'avons en nous, en tant qu'elle est ce que chacun trouve en soi – le fait de s'ennuyer. » (§ 22, p. 144).

commun aux deux éléments : le fait de s'ennuyer de et à quelque chose de précis, « quoique de manière distincte » (§ 22, p. 145).

1.1.1 La première forme de l'ennui, *être ennuyé par quelque chose*

L'approche du fait d'être ennuyé, selon ce qui a été établi précédemment, est conduite à partir du passe-temps qui, s'exerçant « à l'encontre d'un ennui déterminé » (§ 23, p. 145), manifeste qu'un ennui s'est fait sentir. L'énigme de l'ennui est donc abordée depuis « cette *unité* singulière d'un *ennui* et d'un *passe-temps* » (§ 23a, p. 148), dans la mesure où « dans ce dernier s'accomplit, d'une manière ou d'une autre, une explication avec l'ennui » (*loc. cit.*). Cette unité est indiquée par « la connaissance générale que nous avons de l'ennui, lequel paralyse toujours d'une façon ou d'une autre et appelle, de ce fait, un mouvement contraire » (§ 24b, p. 172). L'approche heideggérienne consiste donc à « laisser voir le fait d'être ennuyé, à partir du passe-temps pris comme son opposé » (§ 23b, p. 154) ; cela restera le fil conducteur de l'analyse de l'ennui sous chaque forme, examinée « toujours au sein du genre de *passe-temps* qui lui est coordonné, passe-temps dans lequel l'ennui est chaque fois repoussé ou réprimé » (§ 24b, p. 171).

Cette unité envoie une résonance, en un sens cette fois précis, vers la constitution de l'acédie, plus précisément vers ce qu'on a désigné sous la formule juxtaposée du déliement-inquiétude. En dernier ressort, est en question le rapport entre négativité et agir acédiaste. Se dessine déjà un élément de non-superposition avec l'ennui pris isolément, comme *tonalité* – dans la composition de laquelle le passe-temps ne semble pas entrer essentiellement. Le rapport entre l'ennui et le passe-temps est en effet de *coordination*, mais il apparaît d'ores et déjà que le passe-temps ne fait pas partie de l'essence de l'ennui. La déconnexion possible est tout aussi énigmatique que la connexion ; et par rebond, on est renvoyé à la non-évidence, au fond, du caractère inextricable de la connexion du côté de l'acédie. Sur quoi se fonde cette connexion ? Elle coïncide, au degré intermédiaire du schème, avec une contradiction entre empêchement de l'affairement et requête de l'affairement, et au degré supérieur, avec quelque

chose de plus complexe, une restriction au sein du rapport mondain, exercé sous un certain rapport et non sous un autre (exercé en un sens pratique-pathétique, mais non déterminant). Autrement dit, la contradiction réside en ce qu'il faut désigner comme un *attachement non-déterminant*, dont l'élucidation n'a pas été trouvée du côté de Pascal, sinon dans les termes de l'insatiabilité (illusion d'une satisfaction possible, sur fond d'une impossibilité de satisfaction), renvoyant en dernier ressort à une appartenance à Dieu. La connexion inextricable entre négativité (de l'ordre du vide de détermination du soi) et agir acédiaste exprime un non-renoncement au monde alors même que celui-ci n'est plus possible en un sens déterminant – autrement dit, elle provient de ce qu'on a nommé une *pression pratique-pathétique*, s'exerçant à l'état pur. De même, dans le schème au degré intermédiaire, la connexion en forme de contradiction tient sur le fond d'une aliénation dans l'affairement, maintenu dans le principe malgré son impossibilité d'exercice. Là, se discerne que la connexion ne relève pas de l'élément affectif, mais d'une position préalable de soi, déterminant l'élément affectif à prendre telle ou telle modalité.

S'agissant de se « reporter à cette immédiateté du comportement quotidien » (§ 23a, p. 148), dans le dessein de montrer que « dans le passe-temps, nous nous arrachons à l'ennui » (§ 23a, p. 149), Heidegger procède en brossant « le tableau d'une situation ennuyeuse quelconque », où s'exerce le passe-temps, « pour demander, à proprement parler, ce qui est chassé en lui » (*loc. cit.*)⁶. La situation donnée est celle de l'attente dans une petite gare (§ 23a) ; il s'agit donc de faire passer le temps, et là se trouve le sens de l'opposition à l'ennui : « faire passer ainsi le temps, c'est en soi et au sens propre faire passer l'ennui » (§ 23a, p. 146). Pour le formuler autrement, le passe-temps se présente comme « quelque chose qui chasse l'ennui en faisant passer le temps » (*loc. cit.*). Mais cela ne peut être simplement affirmé ; l'ennui doit être rejoint à partir du passe-temps, et la question est de savoir ce qu'il s'agit de chasser, en voulant faire passer le temps. Apparemment, ce dont nous voulons être délivrés est l'attente elle-même, mais l'assimilation de l'ennui avec l'attente est rejetée par Heidegger.

⁶ Il s'agit encore là d'une clarification rétrospective, donnée à la fin du paragraphe 23a.

Dans notre exemple, l'attente elle-même est tout au plus ennuyeuse, elle est ce qui ennuie ; mais l'ennui n'est pas lui-même une attente. En outre, toute attente n'est pas nécessairement ennuyeuse. Au contraire, elle peut être pleine de tension. Dans ce cas-là, il n'y a absolument aucune place pour l'ennui. (§ 23a, p. 146)

La question se reporte donc sur le caractère ennuyeux de l'attente. Celui-ci pourrait être lié au « falloir attendre » (§ 23a, p. 147), et l'oppression serait alors une impatience ; se présente la possibilité que l'ennui soit un tel *être-impatient*, et donc un *être-morose* (*loc. cit.*). Elle est également repoussée par Heidegger, à partir d'une clarification des rapports entre ennui et impatience. Celle-ci « n'est ni identique à l'ennui, ni même une propriété de l'ennui » ; elle « concerne plutôt la façon, la manière dont nous voulons – et souvent ne pouvons – maîtriser l'ennui » (*loc. cit.*) – l'extériorité entre passe-temps et ennui est ici soulignée. L'impatience provient du passe-temps, au sens où celui-ci « a ce singulier caractère d'agitation qui papillonne et qui apporte l'impatience » (*loc. cit.*)⁷.

Les descriptions évagriennes des crises d'acédie⁸ reviennent à l'esprit, à ce moment, en écho à la situation concrète que se donne Heidegger, à cause de la mise en œuvre de divers passe-temps, les mentions concernant l'attente et le temps long. Peut-être l'écho ne doit-il cependant pas recevoir un trop grand crédit, dans la mesure où il n'y a pas là le tout de l'acédie, mais seulement un élément possible de son occurrence. Non qu'on songe à nier la présence, dans les deux lieux précis d'Évagre évoqués, d'une expérience d'ennui, mais tout le problème se trouve dans le sens de la possibilité d'un tel chevauchement entre ennui et acédie.

L'avancée est apportée, dans la section suivante, par la considération selon laquelle « dans le passe-temps tout autant que dans ce qu'il chasse – l'ennui – l'élément décisif est bien le *temps* » (§ 23b, p. 150), ce que trahit « le comportement caractéristique qui consiste à tirer continuellement notre montre » (*loc.*

⁷ La connexion entre attente, impatience et ennui est en dernier ressort celle-ci : « Car dans le fait d'être ennuyé, il en va ainsi que l'agitation, durant l'attente imposée, ne nous laisse rien trouver qui puisse nous captiver, nous absorber et nous amener à prendre patience. » (§ 23a, p. 147).

⁸ Voir *Lieux évagriens de l'ἀκηδία*, Pr. 12 et OSp. XIVa.

cit.). Ce fait de *regarder l'heure continuellement* apparaît donc comme le fil à suivre. Or ce fait n'est pas le passe-temps au même titre que les distractions et stratagèmes usés pour faire passer le temps. Il est seulement « le signe que ce passe-temps ne nous réussit pas vraiment, et que l'ennui nous tourmente encore et toujours davantage » (§ 23b, p. 151). La seconde formulation donnée par Heidegger est encore plus nette : « le fait de regarder l'heure est le témoignage [...] de l'échec du passe-temps et, avec cela, du fait d'être ennuyé qui augmente » (*loc. cit.*).

Sur ce point de *l'échec du passe-temps*, bien que d'une manière vague, un écho s'exerce à l'adresse d'un élément précis de l'acédie, renfermant d'ailleurs une énigme particulière : le non-rétablissement de ce qui, en premier lieu, a été perdu. Au degré intermédiaire d'abstraction, il s'agit de l'affairement lui-même, encore visé mais non-rétabli, au degré le plus haut, du *rapport déterminant au monde* – sans statuer sur le fait que le rétablissement en soit encore visé ou non – et dans les deux cas, alors même qu'un agir est effectivement déployé. L'énigme est celle de l'agir acédiaste : qu'il ne soit pas un affairement au sens déterminant, sans qu'on sache exactement ce qui l'interdit. Aucune indication de réponse n'est encore donnée du côté de Heidegger, le sens de cet échec du passe-temps n'étant pas encore pleinement déployé ; par ailleurs, l'élément où se meuvent l'ennui comme le passe-temps au sens heideggérien, celui du temps, est encore étranger à l'un comme à l'autre des degrés des schèmes acédiastes.

Regarder l'heure vise à s'enquérir du temps d'attente restant, c'est-à-dire, au-delà, « s'il faut encore et toujours plus lutter contre l'ennui qui survient, par cet acte – curieusement sans but et sans succès – de tuer le temps » (§ 23b, p. 151). Il s'agit donc d'amener le temps à passer plus vite, ce qui trahit que « le temps passe lentement » (*loc. cit.*). Mais la durée objective de l'attente – « l'étendue mesurable du temps » comme « trop grande » (§ 23b, p. 152) – n'est nullement en question. « Nous nous défendons *contre* le cours du temps, un cours qui se ralentit et qui nous est *trop* lent » (*loc. cit.*). Cette idée peu claire d'une vitesse du temps renvoie à l'obscurité du problème du temps lui-même ; « quoi qu'il en soit, [...] ce dont il s'agit dans le passe-temps, c'est de *vouloir tuer la temporisation du temps* » (§ 23b, p. 153). Il ne s'agit pas seulement de lenteur,

mais du fait, pour le temps, de *tarder à passer* – ce qui ne revient pas tout à fait au même, la lenteur étant une condition de l’attardement mais non l’inverse. De là, est atteinte la formulation suivante : « le fait d’être ennuyé est une singulière *gêne paralysante, engendrée par le cours du temps qui tarde à passer, et par le temps en général* ; une gêne qui nous oppresse à sa manière » (*loc. cit.*). Le fait d’être ennuyé et l’ennui sont donc en dernier ressort « *enracinés dans cette énigmatique essence du temps* » (§ 23b, p. 154).

La clef manque encore pour déterminer dans quelle mesure l’acédie est ou non concernée par cette venue en question du temps. Qu’il s’agisse en elle de l’*essence du temps* paraît cependant douteux, c’est-à-dire au fond que l’acédie elle-même puisse être tenue pour une *tonalité fondamentale* – sans pouvoir dire encore si la discordance réside dans l’aspect de *tonalité* ou de *fondamental*, ou bien dans les deux. Le caractère périlleux, peut être sous-estimé en premier lieu, de la venue dans la proximité heideggérienne, commence à s’élever de plus en plus sensiblement, quoiqu’en un sens tout différent de Pascal et peut-être plus périlleux encore, à cause de l’attraction qui s’exerce.

La tentative heideggérienne de « *laisser voir le fait d’être ennuyé, à partir du passe-temps pris comme son opposé* » (§ 23c, p. 154) se poursuit à partir du point atteint d’une oppression par le retardement du temps. Le passe-temps s’exerce précisément à l’encontre d’un tel retardement oppressant, dont il cherche à détourner. Mais le problème se trouve dans cette oppression « d’un genre propre » (§ 23c, p. 155), déterminée de la manière suivante : « dans le fait d’être ennuyé, nous sommes traînés en longueur, et cela par le temps qui tarde à passer » (*loc. cit.*). À cet égard, le passe-temps ne consiste pas à faire passer le temps plus vite, mais à faire *perdre la mémoire du temps*. Il s’agit de « secouer le temps, c’est-à-dire de supprimer le cours du temps qui *tarde à passer* – un intervalle de temps – et nous oppresse » (§ 23c, p. 156). Mais ce que signifie exactement ce fait d’être *traîné en longueur par le temps qui tarde à passer* reste encore obscur.

Un tel état, pourtant, « ne constitue pas à lui seul l’ennui » (§ 23d, p. 157) ; l’avancée advient avec la considération du passe-temps comme *recherche d’une occupation*, mais de telle sorte que « dans l’occupation recherchée

au sein du passe-temps, ce à quoi nous sommes occupés ne nous intéresse pas » (*loc. cit.*), ni du point de vue de l'objet, ni du point de vue de l'utilité, à soi ou aux autres. « Ce qui nous intéresse, ce n'est ni l'objet ni le résultat de l'occupation, mais bien le fait d'*être occupé en tant que tel* » (*loc. cit.*). La recherche d'une *occupation quelconque* est entreprise « pour ne pas tomber dans l'*état d'être laissé vide*, un état qui survient avec l'ennui » (*loc. cit.*) – et là, est atteinte la seconde détermination de l'ennui.

Le sens de cet *état d'être laissé vide* est recherché à travers ce par quoi on cherche à l'éviter, à savoir l'être-occupé, qui est « une façon et une modalité précise selon laquelle [...] nous *commerçons* avec les choses » (§ 23d, p. 157-158). Il y a en cela, tout à la fois une *diversité*, une *orientation* et une *profusion*, et aussi le fait que « nous sommes *pris* par les choses, si ce n'est *perdus* en elles, souvent même *étourdis* par elles » (*loc. cit.*). L'*état d'être laissé vide* devrait alors se trouver supprimé dès lors qu'il y a des choses à disposition, « là sous la main » (*loc. cit.*) ; or justement – le fait est à souligner –, dans la situation concrète de l'attente dans une gare, il n'y a pas une absence pure et simple de choses. L'*être laissé vide* ne peut donc se réduire « à ce que toutes choses, pour ainsi dire, disparaissent purement et simplement, de telle sorte que nous n'aurions plus rien devant nous ni autour de nous » (*loc. cit.*). « Comment, en effet, pourrions-nous être ennuyés par *quelque chose*, c'est-à-dire être laissés vides par *quelque chose*, si absolument rien ne se trouve être là ? » (§ 23d, p. 158-159).

On peut apercevoir ici, pour ce qui est de l'acédie, un élément de dépassement de la radicalité désertique : « dans le processus d'être laissés vides, les choses ne nous sont pas enlevées, elles ne sont pas anéanties » (§ 23d, p. 159). Une telle suppression des choses semble être ce qui est visé par le geste anachorétique ; mais le désert ne peut pas davantage être tenu pour une absence radicale de choses. Plutôt qu'une suppression, est visée une raréfaction des choses ; mais cela se produit aussi en un autre sens que la réduction de leur quantité et de leur variété : le caractère d'uniformité propre à l'environnement désertique signifie une dissolution de toute chose individualisée. D'où la possibilité que le moindre élément insignifiant apparaissant sur cet arrière-plan uniforme ressorte alors avec un relief accentué à l'extrême, et prenne un pouvoir également

accentué de captation de l'attention. La situation heideggérienne atteste cependant qu'il n'est pas nécessaire que les choses soient ainsi dissoutes dans leur individualité et leur multiplicité pour produire un *état d'être laissé vide*, où se reconnaît le schème acédiaste, au degré d'abstraction intermédiaire de *l'empêchement de l'affairement* (ou de *l'isolement-désœuvrement*). Le *commerce avec les choses* est en question, et non la présence des choses elles-mêmes, bien qu'une parcimonie particulière de ce côté entraîne nécessairement le naufrage de l'affairement dans sa possibilité, faute de support. La question renvoyée vers la situation heideggérienne est alors la suivante : si *l'état d'être laissé vide* est possible en dépit de la présence de choses, en quel sens ces choses refusent-elles tout commerce avec elles, et un tel commerce peut-il être considéré comme refusé *dans sa possibilité même*, alors que des choses sont là, avec lesquelles on pourrait, en définitive, trouver quelque chose à faire ?

« Bien que les choses se trouvent là, elles nous laissent vides » (§ 23d, p. 159). Mais que signifie cela, qu'elles laissent vide ? Comme le répète une nouvelle fois Heidegger, s'exprime là un mode de présence : « "laisser vide" ne signifie nullement "être absent", "ne pas être là" » (*loc. cit.*). Ce mode de présence consiste en ce qu'« *elles nous laissent complètement en paix* » (§ 23d, p. 159), c'est-à-dire qu'« *elles nous abandonnent à nous-mêmes* » (§ 23d, p. 160). « Laisser vide signifie *ne rien offrir*, de la part de ce qui se trouve être là » (*loc. cit.*). Dans la situation déterminée de l'attente dans une gare, ce n'est pas que les choses n'offrent de façon absolue *rien du tout*, mais plutôt ceci : « la chose qui se trouve être là (la gare) ne nous offre pas ce que nous attendons d'elle dans la situation précise » (§ 23d, p. 161), c'est-à-dire l'arrivée du train. La détermination atteinte au sein de cette situation est celle d'un *refus* du côté de l'étant, plus précisément d'un étant *précis* et *visé par une attente* de sens précis (§ 23d, p. 162).

De nouveau, un renvoi est suscité du côté de l'acédie, sous son schème intermédiaire d'abstraction, celui où il est question d'affairement – la résonance a été placée à ce niveau dès lors que le cheminement heideggérien est entré dans l'élément de l'être-occupé avec les choses. Une des questions posées par l'affranchissement à l'égard du désert, à partir d'Évagre, a été de savoir si la ra-

dicalité acédiaste – à présent énonçable, grâce à l'assistance heideggérienne, comme radicalité d'un *être laissé vide* –, signifiant un naufrage de l'affairement *dans sa possibilité même*, requiert qu'un tel naufrage advienne selon une extension totale. Pour le dire autrement, le naufrage de l'affairement depuis sa possibilité requiert-il le naufrage du monde lui-même, ou son inaccessibilité intégrale ? Au désert, il en est ainsi, *de facto*, au sens où le désert est la figuration d'un non-monde, un environnement d'où toute détermination de mondanité est supprimée – les choses multiples, distinctes et variées, les gens, les tâches quelles qu'elles soient, sérieuses ou non-sérieuses, en dehors de la stricte nécessité vitale, elle-même dépouillée de toute exubérance. Le désert est le lieu du monde qui se rapproche le plus d'un être-en-dehors-du-monde ; la possibilité de l'affairement s'y trouve supprimée a fortiori, sombrant avec la présence et surtout l'accessibilité des occasions possibles d'affairement. L'extension totale de la suppression du mondain est requise par le geste anachorétique, et relève de la radicalité propre de celui-ci – une radicalité chrétienne donc, assumée sur un mode littéral. Mais la situation heideggérienne manifeste, comme déjà les situations pascaliennes du repos, qu'une telle extension (la perte ou la mise hors de portée intégrale du monde) n'est nullement requise pour produire un état d'*être laissé vide*. Autrement exprimé, être *abandonné par les choses présentes* sous un certain rapport seulement, depuis l'attente d'un affairement précis, est exactement équivalent, du point de vue de l'état d'*être laissé vide*, au fait d'*être privé d'affairement à tous égards*. Que l'affairement soit refusé sous un rapport précis ou bien en général n'affecte en rien l'état d'*être laissé vide* en lui-même, dans la radicalité qui lui est propre. Cette radicalité propre est celle d'un non-rapport d'affairement avec l'environnement immédiat, cela précisément qui distingue l'acédie ou l'ennui de la tristesse, dans laquelle un rapport de préoccupation (de l'ordre de la déploration) s'exerce effectivement, bien qu'adressé à quelque chose qui n'est pas là – et donc porté sur ce qui est là en tant que ne contenant pas cette chose. S'agissant d'être inoccupé, que le commerce escompté soit un affairement particulier, ou bien l'affairement en général, au sens où l'on ne parviendrait à établir d'affairement ni en tel sens précis, ni en tel autre, ni finalement en aucun, tout en se tenant encore sous la réquisition de l'affairement sous

quelque forme que ce soit, cette différence disparaît entièrement du côté de la négation. L'extension de ce qui est retiré n'est plus apparente du côté du vide. D'ailleurs, qu'il soit question de l'affairement en général sous l'acédie érémitique n'est peut-être affirmé que depuis une vue globale ; dans la crise d'acédie, viennent toujours en question un ou plusieurs affairéments précis – le repas, un métier qui rapporte, ou bien un accès de telle ou telle tentation.

À ce degré – c'est-à-dire la première forme de l'ennui et le degré intermédiaire d'abstraction des schèmes acédiastes –, l'élément déterminant est l'impossibilité qui affecte l'affairement, à cause d'un refus des choses immédiates de s'y prêter. Le manque d'abondance a dans la situation heideggérienne le sens d'un refus : être abandonné par les choses, laissé en plan par elle, au regard d'un certain rapport qu'on voudrait établir avec elles, ou plutôt, au regard d'un certain rapport qu'elles-mêmes promettent et devraient donner. La différence entre la situation au désert et la situation heideggérienne est alors qu'au désert, le refus porte sur l'affairement en général, et non sur un affairement bien déterminé que les choses refusent. L'aspect déterminant est l'abolition de la possibilité de l'affairement, ce que le désert ne fait qu'accomplir d'une manière générale.

Il devient alors évident qu'au milieu du monde, l'état d'*être laissé vide* n'advient que dans la mesure où, préalablement, on s'est déterminé entièrement pour un affairement précis, pour le moment refusé, à l'exclusion de tout autre – soit parce que la situation elle-même place dans cette dépendance exclusive, soit parce qu'on s'y est soi-même placé. L'exclusivité est requise, dans la situation mondaine, pour que l'état d'*être laissé vide*, dans sa radicalité propre, soit produit ; en sortir dépend d'un *changement d'aiguillage* au sein de l'existence, par lequel on se détourne vers un autre affairement, possible. La dépendance exclusive envers un affairement précis (et dans le cas de l'acédie érémitique, envers l'affairement sous tout rapport) semble être ce qui cantonne, comme seul mode d'agir possible, à une occupation substitutive et extatique qui ne cesse de retomber – dans le cas de l'ennui, le passe-temps. Il apparaît alors que le schème acédiaste le plus abstrait est en question sous le schème de degré intermédiaire : dans l'empêchement de l'affairement, est en jeu une rupture des

déterminations mondaines du soi. Traduire ce que Heidegger appelle l'*être laissé vide* dans les termes de la *détermination du soi* est possible depuis la considération suivante : l'acédie, du moins sous cette forme pour ainsi dire passive, où le refus vient des choses, s'établit depuis une requête d'affairement qui a pour signification une détermination de soi dans l'*être comblé par les choses*. Autrement dit, l'être vide est indétermination, dans ce cas, parce que le soi se détermine à partir de l'affairement en tant qu'il comble. La requête d'être comblé n'est donc pas dépassée dans ce mode d'occurrence *passif* et *accidentel* de l'acédie.

Pour reprendre le fil du cheminement heideggérien, reste à rejoindre l'articulation entre l'*état d'être laissé vide* et la première détermination dégagée, l'élément temporel d'*être traîné en longueur*. L'*être laissé vide* dépend de l'*être traîné en longueur* : « le fait que la gare nous laisse vides, qu'elle se refuse, est d'une façon ou d'une autre en rapport avec le temps qui tarde à passer » (§ 23d, p. 162). Plus précisément, « en fin de compte, le temps qui tarde à passer (qui oppresse, qui fait traîner) est ce qui ne laisse pas la gare offrir ce qu'elle devrait offrir » (*loc. cit.*). La première composante semble donc déterminante : ce n'est pas la gare qui en refusant ce qu'on attend d'elle fait traîner le temps, mais au contraire, le temps qui l'empêche de se livrer selon ce qui est attendu d'elle.

La gare ne peut, à proprement parler, être ce qu'elle doit être pour nous, aussi longtemps que n'est pas là le moment de l'arrivée du train. Le temps qui tarde à passer lui refuse, pour ainsi dire, qu'elle nous offre quelque chose. (§ 23d, p. 163)

La connexion des deux composantes au sein de la situation d'ennui en question est finalement ainsi formulée : « le fait d'être ennuyé est cet *essentiel être-traîné-en-longueur dans l'être-léssé-vide* » (*loc. cit.*). La possibilité du refus, dans les choses, tient alors au rapport qu'elles entretiennent avec le temps, c'est-à-dire au fait qu'elles « sont chaque fois *codéterminées* par un *temps déterminé*, elles ont chaque fois *leur* temps déterminé » (*loc. cit.*). D'où le renvoi ultime au problème du temps : il ne peut y avoir d'ennui si les choses sont rencontrées dans leur temps, et inversement, « l'ennui n'est finalement possible que parce que chaque chose, comme on dit, a *son* temps » (§ 23d, p. 164).

Pour ce qui est de l'acédie, ce fait que les choses aient leur temps n'est pas sans influence sur sa possibilité d'apparaître, précisément alors sous la forme d'une expérience d'ennui, ou dans l'élément de l'ennui. Mais il n'y a là qu'un mode possible du refus, du côté des choses, de se prêter à un rapport d'affairement, donc un mode précis de l'impossibilité d'affairement (et plus en arrière, de détermination du soi) en jeu dans l'acédie. De fait, au désert, le refus semble davantage tenir à l'espace qu'au temps.

Si une forme d'acédie peut correspondre à cette première forme d'ennui, elle devrait être formulée ainsi : être déterminé *dans le principe* par l'affairement (c'est-à-dire en attendre un comblement où le soi trouve ses déterminations), mais ne pas l'être *effectivement* ; donc être *laissé indéterminé* par les choses du monde qui se refusent, sur un mode qui peut tenir à leur détermination temporelle ou pas. Ce qui importe est la radicalité du refus, et à cet égard, le fait pour l'affairement escompté d'être attaché à un moment précis, fixe, sur lequel il est impossible d'avoir la moindre influence, est une voie d'empêchement privilégiée, au sein du monde. La mise hors de portée des choses, depuis une situation de réclusion forcée – qui est le mode propre de l'empêchement de l'affairement au désert –, est sans doute beaucoup plus rare, attachée à des circonstances exceptionnelles.

Le chevauchement entre ennui et acédie est alors déterminé ainsi : le premier est une manifestation possible de la seconde, une tonalité particulière, liées à des circonstances particulières, sous laquelle l'acédie peut s'exprimer. Mais le sens de ce rapport d'expression n'est nullement évident : il suggère que l'acédie se situe sur un plan autre que l'ennui, plus général. Peut-elle encore être, alors, pensée comme une tonalité – mais plus générale –, ou doit-elle être pensée autrement, comme un principe d'engendrement de tonalités ?

Par ailleurs, la perte d'acuité du problème du temps, au sein de l'acédie, se trouverait fondée en ceci que l'acédie penche du côté de l'état d'*être laissé vide*, tandis que la composante temporelle n'y intervient que secondairement, comme une modalité possible.

1.1.2 La deuxième forme de l'ennui, *s'ennuyer à quelque chose*

L'élucidation de l'ennui sous cette première forme a mené au dégagement de « *deux composantes de structure* » (ch. 3, § 24a, p. 165), l'état d'être traîné en longueur par le cours du temps qui tarde à passer et l'être laissé vide par les choses qui nous entourent. Ce vide où les choses laissent signifie non une absence mais un certain refus de leur part : « les choses nous refusent quelque chose, non pas envers et contre tout ni d'une façon générale et indéterminée » ; elles « refusent quelque chose que nous *attendons* spontanément au sein de telle situation déterminée dans des circonstances définies » (§ 24, p. 166). La première composante occupe donc une position de primauté : « le *fait même de faire traîner détermine et porte celui de laisser vide* » (*loc. cit.*). Mais l'unité des deux composantes, leur coappartenance, n'est pas encore véritablement atteinte ; une telle connexion interne ou « jointure », précisément, ne peut se donner que depuis l'essence de l'ennui.

Les deux composantes ne peuvent s'entr'appartenir par hasard, mais elles sont en commun – rapportées l'une à l'autre – *issues* de l'essence de l'ennui. Nous ne comprenons donc l'unité de ces deux composantes, la nature de leur jointolement, qu'en tant que nous saisissons l'*ennui plus originellement* que nous ne l'avons fait jusqu'ici. (§ 24, p. 167)

De là, vient la nécessité de faire appel à une autre forme d'ennui, plus *originelle*. Heidegger se met donc en quête d'une forme au sein de laquelle, d'une manière ou d'une autre, on s'ennuie plus. Mais ce *plus* ne peut concerner la durée, qui « n'est en rien décisive quant [au] degré » de l'ennui (§ 24, p. 167). L'ennui recherché doit être en réalité un ennui *plus profond*, c'est-à-dire qui « s'attaque plus à la racine de notre Dasein » (*loc. cit.*) ; mais il n'est pas possible de savoir par avance ce que signifie cette dimension de profondeur, donc de se donner avec assurance une forme d'ennui dont on saurait qu'elle est plus profonde. La seule voie d'approche est, revenant à la distinction, faite au passage dans le courant de l'analyse (§ 22, p. 144-145) entre *être ennuyé* par et *s'ennuyer à*, de s'attacher à cette deuxième forme, qui semble concerner plus proprement

le soi lui-même⁹ ; si d'une manière ou d'une autre cette deuxième forme se révèle plus profonde que la première se trouvera donnée la « *direction* singulière de l'approfondissement » (§ 24a, p. 168), et donc « le *renvoi à la profondeur proprement dite* de l'ennui » (*loc. cit.*).

Avant d'accéder à cette deuxième forme d'ennui, Heidegger rassemble ce qui a été dégagé pour la première (§ 24b, p. 168). D'abord elle présente un assujettissement à la situation. Cela veut dire en un premier sens qu'« *au sein* de telle situation à laquelle nous sommes liés, c'est quelque chose d'*entièrement déterminé* – la gare, la route, la contrée – qui nous ennuie » (§ 24b, p. 169) – « l'ennuyeux a une *netteté* caractéristique » (*loc. cit.*). Mais plus essentiellement, cela signifie qu'« *au sein* de telle situation, nous sommes pour ainsi dire absorbés jusqu'à en être immobilisés », que « nous ne parvenons pas à nous dégager des alentours en question » (*loc. cit.*). La raison se trouve dans l'attente, non en elle-même, mais au sens où « *au sein* de cette nécessité d'attendre, nous sommes toujours plus absorbés, rivés à ce qui nous intéresse toujours moins, à ce qui devient toujours plus pesant » (*loc. cit.*). Le passe-temps correspondant se caractérise par « une singulière latitude » (*loc. cit.*), par quoi Heidegger entend qu'il est susceptible de prendre des formes variées et tout à fait indifférentes.

L'avancée vers la deuxième forme d'ennui, sous la dénomination de *s'ennuyer à*, appelle de nouveau un exemple. Mais s'agissant de marquer la différence avec la première forme, présenter un exemple n'est plus très évident, « parce qu'au fond, la frontière de cette seconde forme vis-à-vis de la première ne peut absolument pas être tracée avec précision ; les frontières de ces deux formes s'enchevêtrent » (*loc. cit.*). Il faut donc se donner un cas qui représente avec la première forme un contraste accusé. La situation finalement présentée est celle d'une soirée pour laquelle on s'est laissé du temps, et parfaitement réussie à tous égards (§ 24b, p. 170). Autrement dit, la situation est telle qu'il n'y a rien de déterminé qui soit ennuyeux, aucune provenance précise de l'ennui du côté des choses. « Il ne se trouve strictement rien qui eût été ennuyeux dans

⁹ « Nous sommes ennuyés – quasiment comme si l'ennui venait de nous, comme s'il se déployait lui-même sans avoir besoin d'être provoqué au travers d'un lien avec ce qui est ennuyeux. » (§ 22, p. 144).

cette soirée, ni la conversation, ni les gens, ni les lieux » (*loc. cit.*), et pourtant, en rentrant chez soi, il faut se rendre à l'évidence : on s'est ennuyé. Mais la situation doit être telle qu'elle exclue la possibilité que l'élément ennuyeux se trouve en nous-mêmes : « je ne me suis pas occupé de moi-même – ce qui eût été une condition pour être moi-même l'élément ennuyeux. Au contraire, j'étais entièrement présent, à la conversation et à tout » (*loc. cit.*).

L'investigation auprès de cette forme d'ennui est lancée à partir du fil conducteur déjà adopté pour la première, à savoir le passe-temps qui lui est coordonné (§ 24b). Or ici, le passe-temps ne se laisse pas de prime facilement apercevoir. La question est alors de savoir s'il en est ainsi parce que le passe-temps est absent ou bien refoulé. Son absence est exclue, dans la mesure où il se trahit à certains comportements, bâillement réprimé ou tentation de tambouriner des doigts sur la table. Contrairement à la première forme d'ennui, où nous pouvions « nous abandonner à l'agitation volage du passe-temps qui cherche après une occupation » (§ 24b, p. 172), ces comportements ont dû être réprimés à cause de « la nécessaire observation des règles de bienséance » (§ 24b, p. 173). Mais de tels comportements ne représentent en rien la forme propre du passe-temps dans cette situation ; ils ne représentent rien de plus qu'un « soubresaut du passe-temps, à la manière de celui que nous connaissons, celui dans lequel nous cherchons d'une façon ou d'une autre une occupation » (*loc. cit.*). En réalité, « le passe-temps n'est pas absent, même dans cette seconde forme d'ennui. Il n'y est pas non plus dissimulé ou refoulé. Il y est plutôt *modifié* d'une manière précise » (*loc. cit.*). Ces soubresauts, ces formes ponctuelles du passe-temps, doivent être vus dans l'ensemble de la situation, en particulier un comportement précis, celui de fumer – « passe-temps idéal en société » (*loc. cit.*). Par cette voie, la forme propre du passe-temps est rejointe comme étant tout autre chose qu'« un appareil qui serait mis en place afin de pourchasser l'ennui » (§ 24a, p. 174) ; « au contraire, même si, conformément à son sens, il lutte contre l'ennui, du même coup il le maintient » (*loc. cit.*). En fin de compte, « ce n'est pas le fait de fumer, en tant qu'occupation isolée, qui est le *passe-temps*, mais bien le *comportement tout entier, la conduite tout entière* – la soirée entière, l'invitation elle-même » (*loc. cit.*).

Dans cette forme où il est question de *s'ennuyer* à, « l'invitation est ce à quoi nous nous ennuyons, et ce "*à quoi*" est, *du même coup*, le passe-temps » (§ 24b, p. 175) – entrelacement singulier. Le passe-temps prend donc « une proportion telle qu'il demande la situation tout entière » (*loc. cit.*), proportion qui répond à l'indétermination du côté de ce qui ennuie. Cette forme d'ennui semble représenter par rapport à la première une différence qui a le sens suivant :

L'ennui se concentre de plus en plus sur nous, sur notre situation en tant que telle. En cela, la particularité de la situation ne compte pas. Elle n'est, accessoirement, que cela à quoi *nous* nous ennuyons, non *ce* qui nous ennuie. (*loc. cit.*)

La situation étant posée, il s'agit ensuite de tenter de « mettre en relief les différences » (§ 25, p. 175) avec la première forme, afin de saisir « la *direction d'un devenir plus profond* et, partant, le chemin vers l'ennui *originel* » (*loc. cit.*). La délimitation des deux formes l'une par rapport à l'autre doit s'appuyer sur les deux composantes de structure dégagées depuis la première forme d'ennui, état d'être *traîné en longueur* et état d'être *laissé vide*, en vue de dégager leur unité.

Heidegger entame la délimitation des deux formes l'une par rapport à l'autre à partir de l'élément ennuyeux. Dans le premier cas, « l'ennuyeux est manifestement *ceci ou cela* » (§ 25a, p. 176), tandis que dans le second, « nous ne trouvons rien d'ennuyeux » (*loc. cit.*). Non qu'il n'y ait rien d'ennuyeux, mais « nous *ne* pouvons *pas* dire *ce* qui nous ennuie » (*loc. cit.*), au sens où « ce qui ennuie a plutôt le caractère du "*je ne sais quoi*" » (*loc. cit.*).

La comparaison des deux formes de l'ennui fait apparaître ceci : dans la première forme, nous avons un élément *ennuyeux déterminé* ; dans la seconde forme, nous avons un élément *indéterminé qui ennuie*. (§ 25a, p. 177)

De là, Heidegger passe à l'élément du temps. Dans la première forme, le fait d'être « singulièrement coincés dans la situation », va de pair avec « le caractère du temps qui est ici en cause », et qui est celui d'un « temps intermédiaire pendant lequel nous sommes astreint à une attente » (§ 25a, p. 177). La différence qui se dégage alors est que « dans le second cas, nous nous *sommes nous-mêmes donné le temps*, en acceptant l'invitation » (§ 25a, p. 177-178), alors que « dans le premier cas, nous ne voulons *perdre* aucun temps, et nous sommes

agités en raison de la marche trop lente du temps » (§ 25a, p. 178). La deuxième forme présente donc « un ennui dans lequel le temps ne presse pas » (*loc. cit.*), et il semble alors que la composante de l'état d'être *trainé en longueur par le cours du temps qui tarde à passer* ne s'y applique pas. De même, l'autre composante, l'être *laissé vide*, ne semble pas présente en cette deuxième forme, dans la mesure où « les choses et les gens, dans l'invitation, ne nous laissent [...] pas en plan » (*loc. cit.*). Il semble n'y avoir aucun vide, ni aucun refus du côté des choses : « La soirée nous remplit, elle constitue pour ainsi dire l'occupation, et cela d'autant plus que nous n'attendons d'elle et ne lui demandons aucun résultat ni aucun bénéfice. » (*loc. cit.*)

Heidegger est donc conduit à une impasse momentanée eu égard à la modification recherchée des deux composantes de structure : « à l'aide de la structure que nous avons trouvée dans la première forme, nous ne sommes pas du tout capables de saisir la seconde forme » (§ 25b, p. 179). Il est donc nécessaire de reprendre à neuf de l'analyse de la deuxième forme, et interpréter la deuxième forme de l'ennui « purement à partir d'elle-même, sans regard oblique sur la structure de la première » (*loc. cit.*). Pour cela, Heidegger reprend le fil conducteur du passe-temps, dans son rapport avec l'ennui qu'il doit faire passer. Le caractère propre au passe-temps, dans cette deuxième situation, est son *extension* à toute la situation¹⁰, et corrélativement, son *inapparence*, non aux yeux des autres mais pour nous-mêmes « qui ne sommes pas expressément préoccupés du passe-temps en tant que tel » (*loc. cit.*). D'où l'absence, dans ce passe-temps, de « l'agitation volage de la recherche d'une occupation quelconque », et son caractère « singulièrement nonchalant et sûr » (§ 25b, p. 180).

L'investigation de l'ennui peut alors progresser, en demandant « comment, *dans* ce passe-temps et *pour* lui, l'ennui qui le concerne se fait connaître » (*loc. cit.*). Ce qui est recherché est donc le visage de l'ennui : « de quoi a l'air ce *contre quoi* un tel passe-temps se dirige ? » (*loc. cit.*) ; autrement dit, l'investigation se reporte sur l'élément ennuyeux. Cet élément qui ennue a pour

¹⁰ « Il n'est pas une occupation précise à l'intérieur de la situation, mais c'est cette situation elle-même dans son entièreté qui fait fonction d'occupation » (§ 25b, p. 179).

trait singulier une complète indétermination, qui ne peut simplement être réduite ou dépassée, mais doit être tenue comme telle. Comment ennuie-t-il ? L'élément inconnu et indéterminé qui ennuie ne laisse pas vide au sens où l'on serait laissé en plan par les choses : « pour que cela arrive et soit possible, nous devrions précisément nous activer et chercher à être comblés par les choses dans le sens qui a été dit » (§ 25b, p. 181). Au contraire, le comportement caractéristique dans cette situation consiste à « être de la partie en jouant notre rôle, se laisser entraîner par ce qui se déroule justement là » (*loc. cit.*). Dans cette *nonchalance*, Heidegger se demande alors s'il ne faut pas voir précisément la composante structurelle recherchée, c'est-à-dire « un état d'être laissé vide *qui se fait plus profond* » (*loc. cit.*). Mais un tel *être laissé vide* n'advient plus « dans et par le manque d'abondance, dans et par le fait que tel ou tel étant se refuse » (*loc. cit.*). Il n'est plus un vide creusé par l'absence de tel comblement, il « *monte des profondeurs* » (*loc. cit.*), et cela dans la mesure où « sa présupposition propre, la recherche d'être comblé par l'étant, est déjà inhibée dans cette nonchalance » (*loc. cit.*). La réclamation du comblement se trouve donc dépassée, ou comme l'écrit Heidegger, « à présent, il n'est même plus question d'être comblé » (*loc. cit.*). Ce qui ennuie produit « une inhibition du fait de chercher » (*loc. cit.*), et le rapport du passe-temps à l'ennui se trouve alors singulièrement modifié.

... l'état d'être comblé dans le fait d'être de la partie se révèle – bien que de manière encore sombre et imprécise – comme apparence (singulière insatisfaction !) – il se révèle comme passe-temps qui fait moins passer l'ennui qu'il ne l'atteste et le laisse *être là*. (§ 25b, p. 181)

La composante de l'*être laissé vide* est finalement présente, sous la modalité plus profonde de la « *nonchalance inhibante* » (§ 25b, p. 182) ; par là est suggéré que « l'ennui vient *de nous* » (*loc. cit.*), en un sens encore obscur, et qui le restera tant que n'aura pas été résolu ce qu'il en est de la première composante de structure.

Avant d'entreprendre l'investigation à l'égard de celle-ci, Heidegger reprend les différences dégagées jusqu'ici entre les deux formes d'ennui (§ 25b, p. 182-183). Dans le prolongement de ce résumé s'élève une résonance nouvelle du côté de l'acédie, amenée par la considération de la nuance particulière de

l'être laissé vide au sein de la deuxième forme. Contrairement à ce qui se produit dans la première forme, ici, nous sommes *pris* par la situation. Et cependant, si nous sommes *charmés* par l'invitation, il est impossible de dire que nous soyons *comblés* par elle. Une formule heideggérienne, donnée un peu plus loin dans l'analyse, est significative : « bien que nous participions et que nous soyons comblés, un *vide* subsiste. Cela veut dire : tout ce à quoi nous jouons à présent, cela ne nous *comble pas au sens propre du mot* » (§ 25c, p. 187). Cette nuance au sein du comblement est précisée par Heidegger en introduisant la dimension de la *détermination du soi*.

Raisonnablement, on ne peut d'ailleurs pas demander, pas même à la fête la plus brillante, qu'elle soit en mesure de combler la *résolution de notre Dasein tout entier* à telle enseigne que nous pourrions faire reposer notre existence sur pareille circonstance. Il ne peut être question qu'une pareille chose, même si elle nous comble, nous détermine de telle sorte que notre être et notre non-être en dépendent. L'invitation ne correspond pas à ce que, à proprement parler, nous cherchons, sans le savoir clairement, pour notre propre nous-mêmes. (§ 25b, p. 183-184)

Le comportement pendant l'invitation se caractérise ainsi : *ne rien chercher de plus*, c'est-à-dire *ne pas vouloir être comblé* et *ne pouvoir l'être*, à cause précisément du fait de ne rien chercher de plus. Quelque chose par là, se trouve laissé à l'abandon, qui n'est rien d'autre que soi-même.

Dans ce fait de jouer notre rôle au milieu de ce qui se passe là, nous avons, non sans raison ni à notre désavantage, d'une certaine manière abandonné légitimement notre véritable nous-mêmes. Dans ce fait de ne rien chercher de plus à cette occasion, fait qui pour nous va de soi, nous nous *échappons* d'une certaine manière à nous-mêmes. (§ 25b, p. 184)

La nonchalance a donc doublement le sens d'un abandon, « se laisser aller à ce qui se déroule là », et « s'abandonner soi, c'est-à-dire le véritable soi-même » (§ 25b, p. 184). Le vide se forme sur le fond de ce double abandon, non *en dépit de* mais *dans* la participation à ce qui se passe et *par* elle. La différence entre les deux formes d'ennui du point de vue du sens du *vide* est donc la suivante : dans la première, « l'état d'être laissé vide consistait uniquement dans le manque d'abondance » (§ 25b, p. 184), corrélatif d'un refus du côté des choses, tandis que dans la deuxième, le vide qui se forme est « l'état d'abandon de notre véritable nous-mêmes » (*loc. cit.*).

La résonance du côté de l'acédie – et il est significatif qu'elle provienne encore de la composante de l'être *laissé vide* –, s'élève, cette fois, au plan du schème central du *soi non-déterminé en un sens mondain*. La formulation complète du schème, pour rappel, est celle d'une *rupture constitutive, située entre le soi et la possibilité de sa détermination au sein de tel ou tel rapport mondain, sans affranchissement de la pression vers l'exercice pratique-pathétique*. Dans ce schème, se joue la possibilité de l'affranchissement à l'égard de la situation désertique – le centre de gravité se trouvant désormais déplacé, dans cet affranchissement, du *caractère désertique* au caractère même de *situation*. Le degré intermédiaire du schème, contenant encore la mention de l'isolement-désœuvrement, n'accomplit pas encore cet affranchissement. Au regard de l'autre affranchissement visé, à l'égard de la vocation, la possibilité recherchée est celle d'un engendrement de la rupture exprimée par ce schème de l'intérieur du monde lui-même.

Au regard de l'affranchissement à l'égard de la situation, la différence entre les deux formes d'ennui apporte un éclairage sur le rapport entre les deux niveaux des schèmes acédiastes, en tant qu'elle exprime un déplacement de provenance, de l'extérieur vers l'intérieur, des choses vers le soi. Dans la première forme, le manque d'abondance venant du refus de la part des choses rejoint le caractère désertique en un sens métaphorique. La deuxième forme marque un détachement plus grand à la situation, dans ses conditions concrètes, et ce détachement accomplit un mouvement identique au passage, pour les schèmes acédiastes, du degré intermédiaire au degré le plus dépouillé : le dépassement de l'affairement jusqu'à la question du soi.

Mais la deuxième forme d'ennui apporte surtout une avancée à l'égard de l'expression mondaine du schème abstrait de la *rupture, au sein du rapport mondain, avec son caractère déterminant*, où se joue la possibilité d'une acédie immanente au monde, non-engendrée depuis la liaison à une vocation. Le vide ou l'indétermination dans lequel le soi se trouve laissé n'apparaît pas accidentellement et passivement, à partir des choses, mais à la faveur d'une position préalable du soi : le fait de venir dans cette situation sans rien en attendre. L'inhibition de toute possibilité d'être déterminé vient de soi, et porte qui plus

est sur la requête d'être comblé. Le comblement en question signifie alors non plus la satisfaction, mais le fait d'être pris, engagé dans la situation présente en un sens *personnellement déterminant*. Les deux dimensions orientent vers une manière possible de penser une expression pure du schème acédiaste central de la *rupture-indétermination*, comme une *assomption du non-comblement*, signifiant le fait de ne pas chercher à être déterminé par sa propre situation dans le monde, ce qui exprime en dernier ressort une non-assomption de soi. La première forme d'ennui, et l'occurrence de l'acédie au degré intermédiaire d'abstraction, reposent sur la requête d'un affairement qui n'est pas rétabli et qui ne peut l'être parce qu'il dépend entièrement des choses – étant un commerce déterminé avec telles choses déterminées qui se refusent à ce moment. Un obstacle externe est nécessaire, parce que le soi, de lui-même, se trouve et veut être déterminé par son rapport aux choses – il se tient sous le principe du mondain (ce qu'on pourrait nommer le pratique-pathétique déterminant). Dans la deuxième forme d'ennui, et dans l'expression de l'acédie correspondant au degré supérieur d'abstraction, le dehors n'oppose aucun obstacle ; la non-détermination du soi exprime une inhibition de la liaison déterminante avec le monde, non depuis une requête autre et plus haute, mais par abandon (dans la situation heideggerienne, momentanée) du souci de détermination du soi. Il y a un refus assumé de s'occuper de soi-même, d'avoir affaire à soi-même pour le moment. Le problème est de savoir si cette indétermination concerne le fait d'être *affairé* ou d'être *résolu* – c'est-à-dire le commerce pratique-pathétique ou bien un agir éthique. L'inhibition de la possibilité d'être comblé, c'est-à-dire déterminé personnellement, semble répondre à l'attente d'une détermination *autre*, plus sérieuse¹¹ – mais rien ne permet de décider encore, du côté de Heidegger, si ce sérieux est éthique ou bien seulement pratique (de l'ordre de l'affairement).

Sous le motif, introduit par Heidegger, de l'abandon du « véritable nous-mêmes », se lève de toute façon l'horizon éthique de l'*authenticité* : le soi-même

¹¹ « L'invitation ne correspond pas à ce que, à proprement parler, nous cherchons, sans le savoir clairement, pour notre propre nous-mêmes. » (§ 25b, p. 183-184).

laissé en attente est en même temps celui qui pourrait être déterminé en un sens sérieux. Cela n'est nullement incompatible avec l'idée d'une acédie indépendante, dans son engendrement, de toute destination éthique. En se dérochant à la détermination par la situation présente, l'ennuyé de la deuxième forme heideggerienne laisse libre la possibilité d'être déterminé en un tout autre sens. De cette possibilité, cependant, il ne veut pas davantage entendre parler, et l'inhibition de la possibilité pour lui d'être déterminé par le monde alentour n'advient pas véritablement au nom d'une requête clairement assumée d'être déterminé en un sens plus haut. Une telle possibilité est elle-même aliénée, repoussée dans les profondeurs avec le soi-même auprès duquel il ne se tient pas. Par là, est rejoint le caractère a fortiori de l'impossibilité d'une détermination éthique du soi au sein de l'acédie : le soi ne veut rien avoir à faire avec lui-même, dans l'indétermination où il se maintient, et si le rétablissement d'une détermination mondaine est impossible, une résolution éthique quelconque l'est encore davantage. Si l'acédie inclut dans ses manifestations une allergie à toute détermination éthique, elle ne peut être essentiellement définie par là ; plus précisément, la simple position d'indétermination au sein du monde suffit à son engendrement, sans qu'il soit nécessaire qu'une vocation ait été assumée, et soit laissée à l'abandon.

La deuxième forme de l'ennui apporte encore un éclairage, du point de vue du passe-temps comme abandon nonchalant à la situation, elle-même prenante. Au degré correspondant pour l'acédie, où elle commence à être assumée, le maintien du soi dans l'indétermination est corrélé à un agir qui, en un sens alors mystérieux, se veut lui-même dans son caractère non-déterminant, sans cesser d'être pratique-pathétique dans sa modalité. L'ambiguïté propre à la deuxième forme d'ennui entre être *pris* par la situation *mais non-comblé* par elle rejoint précisément cette énigme acédiaste, d'autant plus que la possibilité de la penser repose précisément, pour Heidegger, dans la dimension de la *détermination du soi*. Plus exactement, est établie une coïncidence, au sein de cette deuxième forme, entre *indétermination préservée du soi* et *non-requête de comblement*. On est donc renvoyé à la possibilité d'une acédie dans laquelle la rupture constitutive a le sens d'une disqualification première du comblement ; là se des-

sine la perspective de rejoindre une *mobilité pure*, affranchie de la problématique de l'insatisfaction répétée ou de la satisfaction impossible. Mais la question est alors de savoir *ce qui est voulu exactement du monde*, dans la mesure où il n'y a, malgré tout, pas de renoncement à lui, en dépit du fait qu'aucun comblement déterminant n'est attendu de lui.

La première composante de structure, *l'être laissé vide*, ayant été finalement rejointe comme *abandon de soi-même*, l'analyse heideggérienne passe à la deuxième composante, *l'état d'être traîné en longueur*, en s'attendant à ce que celle-ci apparaisse également sous une forme modifiée, et approfondie. Qu'en est-il du rapport au temps ? Dans la deuxième forme d'ennui, contrairement à la première où le temps est gaspillé « dans une attente stérile et vaine » (§ 25c, p. 185), « le temps ne presse pas » (*loc. cit.*). Mais le rapport au temps doit être élucidé à partir du passe-temps, qui se présente comme élargi à la situation entière et accompli dans la « participation nonchalante à ce qui se déroule » (§ 25c, p. 186). Au sein d'un tel passe-temps, le temps ne semble pas se faire sentir : « nous ne faisons pas attention au *durer*, c'est-à-dire à l'écoulement et au passage continu du temps. » (*loc. cit.*). Au lieu de faire traîner et de lier, « le temps nous abandonne entièrement à nous-mêmes » (*loc. cit.*). De quel temps s'agit-il ? À ceci, Heidegger répond : du temps en entier « auquel nous-mêmes sommes remis et qui nous est accordé » (§ 25c, p. 187.). Par le fait de prendre du temps, de se laisser le temps de la soirée, ce temps en entier se trouve modifié.

Comment, par ce fait de prendre du temps, *notre temps tout entier se modifie-t-il* ? Nous l'amenons à *s'arrêter* - mais pas à disparaître. Au contraire. Nous nous laissons du temps. Mais le temps ne nous laisse pas. Le temps ne nous libère pas - tellement peu qu'à présent, comme temps qui s'arrête, il répand un *calme* dans le Dasein. (§ 25c, p. 187)

Ce qui se manifeste dans l'apparent déliement vis-à-vis du temps est en fait l'indissoluble appartenance à lui - « il rend ainsi manifeste le fait, précisément, que nous sommes liés à lui » (*loc. cit.*). Le temps n'apparaît ni « comme temps qui passe ni comme temps qui presse » mais « de telle sorte qu'il semble ne pas être là » ; c'est-à-dire qu'« il apparaît et ne s'écoule pas - il *s'arrête* » (*loc. cit.*). Là se donne la modalité de la composante de structure propre à la deuxième forme de l'ennui : « cet *arrêt du temps* est l'acte *plus originel* de faire traî-

ner, autrement dit d'*oppresser* » (§ 25c, p. 189) ; « le temps ne s'attarde pas dans son cours, il ne tarde pas à passer, mais il *reste* et il *dure* simplement » (*loc. cit.*).

Mais qu'en est-il, plus précisément, du temps que nous nous sommes laissé ou que nous avons pris ? Revient l'aspect évoqué du temps qui nous *appartient*, c'est-à-dire « auquel est remis notre Dasein tout entier » (*loc. cit.*). Prendre du temps ou se laisser du temps signifie en l'occurrence une licence prise avec le temps, une dissipation ; « où amenons-nous ce temps pris ? Nous le gaspillons, nous le dissipons, nous le *gâchons* » (*loc. cit.*). Une telle dissipation de temps est une tentative d'annuler le *durer* du temps : « nous nous fermons à ce bruit sourd (inquiétant, paralysant) que fait en se déroulant la série des "maintenants" » (§ 25c, p. 190). Prendre ce temps veut dire le « *mettre à l'écart comme temps qui passe* » (*loc. cit.*), mise à l'écart opérée en amenant le temps à *s'arrêter*, à devenir « un *unique maintenant dilaté* qui lui-même ne coule pas » (*loc. cit.*). Dans cette dilatation du maintenant, « nous sommes *toute présence (ganz Gegenwart)* pour ce qui est présent (*das Anwesende*) » (*loc. cit.*). Le temps est amené à s'arrêter par cette toute-présence, qui coïncide avec l'abandon nonchalant à la situation : « le fait de laisser s'arrêter le temps a lieu dans notre participation à ce qui se fait tout autour et à ce qui se passe » (§ 25c, p. 191). Que signifie cette *toute-présence* ? Elle signifie que « nous ne tenons pas compte de ce que nous avons été, ni comment, ni où nous avons été » – « nous en avons perdu mémoire » (*loc. cit.*). L'*avoir été* et l'*avenir* sont dissous dans le *simple présent*, au sens d'une double fermeture de « l'*horizon possible de toute antériorité* » (§ 25c, p. 191) et de « l'*horizon de l'avenir* » (§ 25c, p. 192). L'arrêt du temps se produit par cette double fermeture.

Verrouillage du passé et *ligature* de l'avenir ne suppriment pas le maintenant mais lui ôtent la possibilité de passer du pas-encore au ne-plus, la possibilité de s'écouler. Verrouillé et ligaturé des deux côtés, le maintenant s'engorge dans son arrêt durable, et dans son engorgement, *il se dilate*. (§ 25c, p. 192)

La connexion avec la question du soi est alors opérée : « ce maintenant dilaté [...] s'arrête au cœur de notre Dasein » (*loc. cit.*) ; mais ce temps arrêté est le nôtre, et même, « ce temps arrêté – voilà ce que nous sommes *nous-mêmes* » (*loc. cit.*), « c'est *notre nous-mêmes* en tant qu'il est *abandonné* de sa *provenance* et de son *avenir* » (*loc. cit.*). Nous ne sommes aucunement, par là, libérés du

temps, mais au contraire renvoyés au fait d'être liés à lui. En dernier ressort, est atteint ici le sens de l'*être traîné en longueur* : « ce fait de *ne pas être libéré* par notre temps, lequel s'impose à nous depuis le maintenant arrêté, est l'*état d'être traîné en longueur au long du temps arrêté* » (§ 25c, p. 193). D'où l'atteinte d'une formulation du sens de la deuxième forme d'ennui :

Lorsque, nous échappant dans la participation, nous sommes donc mis en demeure par le maintenant arrêté (maintenant qui est notre propre nous-mêmes – propre mais mis à l'écart et vide), nous nous ennuyons. (§ 25c, p. 193)

Concernant le renvoi du côté du schème acédiaste du *soi qui a rompu avec toute possibilité de détermination*, cette indétermination est ramenée en dernier ressort par Heidegger dans des termes temporels. Il semble y avoir quelque chose d'intentionnel, un geste ou une position de soi au sein de la situation, concernant le temps propre, c'est-à-dire le temps et soi-même, indissolublement. Le déliement concerne le *propre soi-même dans son essence temporelle*, et il y a encore ambiguïté quant à savoir si ce qui est en question, dans l'avoir-été et l'à-venir, est éthique ou pratique-pathétique ; cela concerne en effet « ce que, peut-être, nous nous sommes promis de faire le lendemain ou comme d'habitude », ou « ce à quoi nous sommes décidés ou non » « ce à quoi nous nous employons », « ce qui nous attend », « ce à quoi nous nous dérobons » (§ 25c, p. 191). Ce qui est certain, en tous cas, est que le rapport de toute-présence non-chalante à la situation n'est déterminant ni en un sens pratique ni en un sens éthique. La dimension de toute-présence, bien qu'elle évolue dans l'élément temporel, donne un éclairage possible sur l'agir acédiaste au degré de l'expression pure du schème abstrait : ce qui peut être voulu du monde est un mode de rapport dépourvu de mémoire constituante et de projection pratique vers l'avenir, et non-engageant en ce double sens – mais il est difficile de savoir, à ce stade, ce qui pourra en être tiré. L'intéressant est qu'au sein de cette toute-présence, ce qui est écarté, à savoir le temps en entier comme ce à quoi nous sommes remis, ne disparaît pas, mais se rassemble en une masse indéterminée et inquiétante, ce qui laisse deviner la présence, derrière l'agir acédiaste oublieux, d'une forme d'*angoisse*.

Heidegger s'attache, à partir du point où il est parvenu, c'est-à-dire au fait que « le maintenant qui s'arrête et nous met ainsi en demeure (nous assigne) est l'élément qui ennuie » (§ 26, p. 193), à rejoindre l'unité des deux composantes de structure. L'ennuyeux se tient, au sein de cette deuxième forme d'ennui, dans une indétermination qui est celle du temps arrêté lui-même : « le *temps qui s'arrête*, dans la situation évoquée, est l'élément *inconnu*, et il est du même coup *indéterminé* » (§ 26, p. 193-194). D'où l'oppression particulière qu'il exerce, « en ceci qu'il nous assigne par-devers lui du même coup qu'il s'échappe, qu'il nous *met en demeure* en s'échappant » (§ 26, p. 194). L'élément qui ennuie comme *vide qui se forme* correspond à cet élément inconnu et indéterminé dégagé, c'est-à-dire le *maintenant arrêté*. L'unité des deux composantes de structure est donc atteinte, dans l'enchaînement suivant :

Être lâché dans ce fait singulier de jouer un rôle, c'est être présent à ce qui se passe. Toute présence, nous amenons le temps à s'arrêter. Le temps qui vient à s'arrêter forme un vide. Ce vide s'ouvre précisément sur fond de ce que tout passe. Or ce vide qui se forme est ce qui, du même coup, nous met en demeure, nous lie à lui, de cette manière nous fait traîner – nous, en tant que soi-même, que nous laissons nous-mêmes en plan et auquel nous échappons. (§ 26, p. 194)

Formulée de manière plus concise, la connexion est donc celle-ci : « l'unité structurale des deux composantes de structure se fonde sur le fait d'amener-à-s'arrêter, en étant présent, le temps qui a été pris » (§ 26, p. 194). Comme on l'a déjà noté, en ce qui concerne l'acédie, l'aspect significatif est en ceci que l'origine de l'ennui dans cette situation réside dans une position adoptée (jouer un rôle, être présent). Ce positionnement au sein de la situation porte le paradoxe d'être toute-présence, mais non de soi : est opérée une évacuation du soi (au sens pratique comme éthique) dans la toute-présence, rejetant celui-ci dans une négativité indéterminée – en l'occurrence, celle de l'ennui, mais il ne peut être tenu pour tout à fait certain que l'acédie doive coïncider nécessairement ou exclusivement avec cette tonalité négative précise. La question reste pour nous de savoir le sens précis, dans le cas de l'acédie, de la position d'indétermination adoptée en premier lieu.

L'élément essentiel encore révélé, du côté de l'ennui heideggérien, est le temps, plus précisément « la manière dont nous nous tenons vis-à-vis du temps connu » (§ 26, p. 195) ou « la manière dont ce temps se tient dans notre Dasein »

(*loc. cit.*), c'est-à-dire encore « la manière dont celui-ci est temporel » (*loc. cit.*). La première forme d'ennui renvoyait au fait que les choses elles-mêmes ont leur temps, et celle-ci au fait que « chaque Dasein comme tel a son temps » (*loc. cit.*). Sans qu'on puisse déterminer, à ce stade, si le temps y vient en question d'une manière aussi essentielle que dans l'ennui, une connexion au temps peut être discernée dans l'acédie. En regard de la première forme d'ennui, le temps des choses était une des voies possibles, et même une voie privilégiée, d'engendrement du vide acédiaste au milieu du monde, sous une forme non encore très dépouillée et pur (le vide d'affairement). Dans le prolongement de la deuxième forme, le temps vient encore en contact avec l'acédie, non peut-être en un sens aussi essentiel que celui visé par Heidegger dans l'ennui, par le biais de la venue en question du soi. La détermination du soi dont la possibilité est inhibée, dans l'ennui, a un sens proprement temporel (la toute-présence, la ligature du passé et de l'avenir) ; dans l'acédie, l'évitement de la proximité du soi ne porte pas nécessairement sur l'élément temporel, mais sur l'indétermination elle-même.

Heidegger revient, pour refermer la boucle, au caractère singulier du passe-temps correspondant à cette forme d'ennui (§ 27, p. 195). Il est, dans ce cas, « identique au fait de prendre entièrement part à l'invitation » (*loc. cit.*) ; en cela, il est à la mesure de l'élément ennuyeux, qui est « dans cette étrange insaisissabilité, étendu à la durée tout entière de l'invitation » (§ 27, p. 196). Ce que chasse le passe-temps est le « *durant* », qui est l'élément ennuyeux ; mais parce que cet élément ennuyeux « est ici étendu à la situation précise tout entière, il oppresse beaucoup plus. Il oppresse dans et durant le fait inapparent d'être tenu éloigné dans le passe-temps » (*loc. cit.*).

L'investigation auprès de la deuxième forme d'ennui touchant à son terme, s'impose un retour à la première forme pour marquer le contraste entre elles (§ 27). Elles diffèrent d'abord par leur provenance. Dans la première forme, « l'élément qui ennuie vient pour ainsi dire de l'extérieur », c'est-à-dire qu'il s'agit d'« une situation *précise*, avec *ses* détails, qui *nous plonge* dans l'ennui » (*loc. cit.*). Dans la deuxième, en revanche, « l'élément qui ennuie ne vient pas de l'extérieur : *il s'élève du Dasein lui-même* » (*loc. cit.*). S'étendant à la

situation entière, l'ennui y est alors, paradoxalement, beaucoup moins assujetti, ou comme l'écrit Heidegger, « la seconde forme de l'ennui est plus libre de tout lien à une situation que la première forme » (*loc. cit.*). L'étant qui nous entoure et « nous tient prisonnier » (*loc. cit.*) n'est « pour l'ennui même et sa montée, que l'élément accessoire » (*loc. cit.*). La différence entre les deux formes est ainsi formulée :

Dans ce deuxième ennui, nous mettons le cap *d'avantage sur nous-mêmes*. D'une façon ou d'une autre, nous sommes attirés dans la gravité propre du Dasein, bien qu'en cet ennui – et même à cause de cette réserve – nous laissons dans l'obscurité notre propre nous-mêmes. Dans la première forme, il est vrai que nous sommes aussi, d'une façon ou d'une autre, poussés près de nous-mêmes – autrement, il n'y aurait absolument aucun ennui en tant que tonalité. Néanmoins, cette première forme est un gigotement nerveux vers l'extérieur. (§ 27, p. 196-197)

L'élément distinctif semble se trouver dans l'aspect supportable ou non de la proximité du soi ; alors que la première forme d'ennui s'en éloigne avec frénésie, la deuxième forme la tolère, et prend davantage de tranquillité, bien qu'il ne s'agisse pas moins d'une oppression. La première forme de l'ennui a le même caractère d'alternance agitée que l'ennui pascalien, entre oppression par la négativité et tentative nerveuse, échouant toujours, de s'y soustraire. La deuxième forme apporte une possibilité nouvelle, non envisagée par Pascal, celle d'une simultanéité entre ennui et passe-temps – en laquelle l'un comme l'autre gagnent en tranquillité. Le passe-temps possède alors ce sens paradoxal, déjà évoqué par Heidegger, que « même si, conformément à son sens, il lutte contre l'ennui, du même coup il le maintient » (§ 24a, p. 174). Si l'acédie peut suivre le mouvement qui fait passer de la première forme à la deuxième, mouvement qui correspond à un devenir assumé, et à une expression des schèmes au plus haut degré d'abstraction, on entre dans une région acédiaste où les rapports entre négativité et inquiétude se trouvent modifiés en un sens singulier. La proximité du soi, plus particulièrement, peut alors être pensée autrement que comme un évitement frénétique. À cet égard, la deuxième forme d'ennui conduit à penser que le seul schème acédiaste formulé de manière identique dans les deux niveaux, celui du déliement-inquiétude, doit être modifié au niveau supérieur. Il s'agit toujours de déliement, en un sens d'ailleurs plus propre qu'au degré correspondant à la première forme d'ennui : être délié de soi et de

tout rapport déterminant à la situation. Mais à ce degré, le déliement n'est plus corrélé à une inquiétude au sens affectif et nerveux du terme ; il est corrélée à une nonchalance, une souplesse de surface, une toute-présence dégagée à la situation, dépourvue de tout caractère d'agitation, et peut-être le terme d'inquiétude doit-il être abandonné. Cela ne veut pas dire que la dualité acé-diaسته fondamentale soit dissoute ; elle est contenue dans le déliement, qui prend le double sens d'une oppression indéterminée et d'une disponibilité totale.

Le contraste ainsi marqué entre les deux formes d'ennui indique à Heidegger en quel sens la deuxième peut être considérée comme plus profonde que la première (§ 28). Ce qui est recherché, par là, est la *direction du devenir profond*, afin d'atteindre, en suivant cette direction, « la *profondeur originelle de l'essence complète de l'ennui* » (§ 27, p. 197). Le devenir profond que représente la deuxième forme par rapport à la première doit se discerner dans le rapport au temps. Dans le premier cas, il s'agit de ne pas vouloir perdre de temps, dans le second, de s'être laissé du temps ; il semble alors que le sérieux se trouve du côté de la première situation, dans laquelle « nous sommes en peine et soucieux de notre temps, partant, de nous-mêmes » (*loc. cit.*). Cependant, à y regarder de plus près, ce n'est qu'une apparence de sérieux à l'égard du temps et de soi ; la provenance de ce souci est en effet l'affairement quotidien. Pourquoi ne voulons-nous pas perdre de temps ? Pour la raison que « nous en avons besoin et que nous voulons le consacrer – à quoi ? A nos occupations quotidiennes, dont nous sommes devenus depuis longtemps les esclaves » (§ 27, p. 198). *Ne pas vouloir perdre du temps* exprime en réalité « une *perte de soi-même plus grande* que le fait, en se laissant du temps, de le gaspiller » (*loc. cit.*), et le caractère inessentiel de la première forme est ainsi rétabli : « le fait de “ne pas avoir de temps”, qui passe pour le sérieux le plus austère, est peut-être la perte la plus grande dans les banalités du Dasein » (§ 27, p. 199). Dans la deuxième forme d'ennui réside « peut-être un équilibre beaucoup plus grand et, par là même, une assurance beaucoup plus grande du Dasein » (§ 27, p. 198), ou selon une autre formulation, « un être-auprès-de-soi-même qui, pour le moins, *pressent*

que ce qu'il y a d'essentiel dans le Dasein ne peut être extorqué par aucun affairement ni aucune hâte » (*loc. cit.*).

La provenance de la première forme d'ennui rejoint l'idée d'une provenance de l'acédie, au degré intermédiaire, à partir de l'affairement que nous avons appelé *mondain et déterminant*. Plus précisément, elle rejoint ce qui vaut pour l'occurrence passive de l'acédie, correspondant au schème intermédiaire, non encore détaché de la situation : ce qui fait défaut est la possibilité d'exercice de tel affairement mondain, par lequel on est entièrement déterminé ; ce qui veut être rétabli est l'effectivité de cette détermination. Une telle forme d'acédie advient donc sur fond d'une détermination par l'affairement mondain, sur un mode accidentel et passif. La deuxième forme d'ennui manifeste en revanche un aspect de *résistance à l'extorsion* qui rejoint le sens le plus haut de la *rupture acédiaste*, non entre le soi-même dans sa requête d'affairement et les choses présentes qui s'y refusent, mais entre le soi et la *possibilité* de sa détermination par tel ou tel affairement mondain. Cette rupture ne doit cependant pas se voir attribuer une trop grande dignité éthique, dans la mesure où, dans cette forme d'acédie que nous visons et qui commence à prendre forme, par le prisme de la deuxième forme d'ennui, rien n'indique au nom de quoi cette résistance est élevée. La deuxième forme de l'ennui contient un refus d'avoir à faire avec soi en un sens quelconque, mais la visée qui est celle de Heidegger porte en direction d'un *pressentiment* à l'égard du Dasein ; au reste, il est possible de s'ennuyer de cette manière au sein d'une vie de sérieux et d'engagement, laissée momentanément sur le pas de la porte. Mais l'adoption d'une position maintenant le soi dans l'indéterminabilité au sens mondain peut n'avoir lieu à aucun égard au nom d'un sérieux plus haut, qu'il soit assumé ou pressenti – ou du moins cette possibilité est celle qu'on vise, depuis le début, sous l'affranchissement à la vocation. La question est toujours ouverte, et la perspective heideggérienne risque de ne pas y mener, à cause de l'horizon éthique qui s'élève en même temps que se dévoilent les profondeurs métaphysiques de l'ennui. L'ambiguïté propre à l'acédie se trouve en ceci que la réserve de soi puisse signifier un être libéré pour quelque chose de plus haut ; mais son caractère de péché – qui doit garder quelque écho dans sa forme existentielle – réside en ceci que la réserve puisse

être tenue pour elle-même, sans renoncer à la fréquentation du monde, bien que celle-ci prenne alors une forme singulièrement mobile et déagée.

Pour en revenir à la question du devenir profond, Heidegger souligne qu'un tel devenir ne doit pas être déagé à partir de l'apparence sérieuse ou non de la situation, mais à partir de la constitution même de l'ennui. Il s'attache alors à recenser les différences entre les deux formes, pour manifester l'écart de profondeur entre elles, sous sept aspects distincts (§ 28, p. 199-200) : d'abord les deux composantes de structure, l'état d'*être laissé vide* et l'état d'*être traîné en longueur*, ensuite la connexion à la situation, puis le passe-temps, sous deux aspects, son mode d'apparaître et son articulation avec l'ennui, et enfin l'amplitude et la provenance de l'ennui.

Au regard l'état d'*être laissé vide*, la première forme de l'ennui se signale par le « manque d'abondance pour un vide qui se trouve être là », tandis que dans la deuxième, « en-tout-premier-lieu-se-forme le vide » (§ 28, p. 199). Cet *en premier lieu*, qui importe tout particulièrement pour notre propre perspective (au sens d'une rupture déjà advenue et regardant le soi), a un tout autre sens que chez Pascal. Il s'agit d'une position dont la primauté n'est relative qu'à la situation, et qui peut être adoptée momentanément – et notre question est finalement de savoir si une telle position peut être étendue aux proportions *d'une existence entière*.

Au regard de l'état d'*être traîné en longueur*, la première forme a pour sens d'« être attardé par le fait que tarde à passer un temps dont on a besoin d'une façon ou d'une autre », et la deuxième de « ne-pas-être-libéré ou être mis-en-demeure par le temps qui s'arrête, en tant qu'on est abandonné soi-même » (*loc. cit.*). Au point de vue de l'acédie, là réside la forme proprement temporelle d'une négativité dont le sens concerne le soi d'une manière peut-être non essentiellement temporelle – des éclaircissements seront nécessaires sur ce point.

Concernant le *rapport à la situation*, la première forme montre un « assujettissement à la situation », au sens d'« être coincé dans la situation précise, délimitée par des circonstances extérieures », tandis que la deuxième manifeste une « absence de tout lien à ce qui se passe de façon précise dans la situation »

(§ 28, p. 200). L'affranchissement recherché vis-à-vis du désert trouve là une direction d'accomplissement.

Du point de vue de la *manière d'apparaître du passe-temps*, dans la première forme, s'observe une « activation voyante du passe-temps, à la recherche d'une activité précise avec une chose quelconque », tandis que dans la deuxième, « le passe-temps se déroule, avec inapparence, caché à nous-mêmes qui nous ennuyons, dans le comportement tout entier durant la situation » (§ 28, p. 200).

Concernant l'*articulation entre passe-temps et ennui*, dans la première forme, le passe-temps a le sens d'une attaque contre l'ennui, qui donne à ce dernier une coloration d'agitation particulière – l'inquiétude attachée au déliement dans le schème acédiaste de degré intermédiaire.

Il y a l'agitation volage du passe-temps, une attaque contre l'ennui facilement déroutée d'une manière ou d'une autre, et il y a en conséquence une absence de tout repos dans l'ennui même (car l'agitation du passe-temps rend précisément l'ennui même en quelque sorte plus pressant et plus agité). (§ 28, p. 200)

Dans la deuxième forme, « le passe-temps est plus une simple *esquive devant l'ennui*, et l'ennui même est plus *se-laisser-s'ennuyer* » (*loc. cit.*). Le mode de présence exacte de l'ennui, de manière simultanée au passe-temps est en lui-même assez problématique. L'aspect de sourde présence de l'ennui nous renvoie, du côté de l'acédie, à la question, rencontrée auprès de Pascal, de la réflexivité, plus exactement, d'un possible savoir de la négativité ; ici, la forme prise par la négativité, tolérée en même temps qu'elle est connue et ne cesse d'être aperçue, est celle d'une oppression de fond, esquivée mais tout de même là.

Concernant l'*amplitude de l'ennui*, la première forme signifie « être coincé entre de l'ennuyeux déterminé, et en conséquence c'est coller à lui », tandis que dans la deuxième, « l'ennui est étendu, de manière flottante, à travers la situation tout entière » (*loc. cit.*).

Enfin, du point de vue de la *provenance de l'ennui*, la première forme est caractérisée par son extériorité : l'ennui « vient *des* alentours précis » ; en conséquence elle se traduit par « le fait de languir dans le caractère acciden-

tel de l'ennui » (*loc. cit.*). Dans la deuxième forme, la provenance est interne, au sens où « l'ennui s'élève *dans* le Dasein et *du* Dasein, à l'occasion d'une situation donnée » ; cette forme consiste donc à « être engagé dans la gravité propre de l'ennui » (*loc. cit.*). Sous ces deux derniers aspects, l'affranchissement à l'égard de la situation est encore en jeu, plus précisément, le passage à une provenance émanant du soi lui-même, et antérieure à toute situation – l'affranchissement, donc, à l'égard d'une passivité accidentelle de la négativité.

Mais la visée heideggérienne est d'attester, sous toutes ces vues portées sur l'ennui dans les deux formes explorées jusque là, l'approfondissement représenté par la deuxième.

1.1.3 La troisième forme de l'ennui, l'ennui profond en tant que *cela vous ennuie*

Le cheminement heideggérien se ressaisit, à ce stade (§ 29), depuis sa perspective de fond, celle de l'éveil d'une tonalité fondamentale du Dasein, d'où puisse émerger le saisissement à partir duquel déployer le philosophe. Or cette tonalité fondamentale, il faut la laisser s'approcher, ce qui n'est possible qu'au sein d'une « attitude questionnante » (§ 29, p. 203). La question portée est celle de l'ennui profond comme tonalité qui dispose le Dasein actuel. L'ennui profond n'a pu être approché que par « une explicitation de deux de ses formes » (*loc. cit.*), mettant en évidence, sous les sept points précédents, leur différence de profondeur, et indiquant la direction d'un devenir profond ; mais, écrit Heidegger, « la profondeur de l'essence de l'ennui, nous ne l'avons pas encore explicitement atteinte » (§ 29, p. 204). La direction indiquée pour le devenir profond est la suivante : « plus l'ennui devient profond, d'autant plus pleinement est-il enraciné dans le temps – dans le temps que nous sommes nous-mêmes » (*loc. cit.*). Mais Heidegger ne se propose pas de partir de l'essence du temps pour construire l'ennui profond ; à l'inverse, la démarche posée est de « *progresser à travers l'explicitation de l'essence de l'ennui jusqu'à l'essence du temps* » (*loc. cit.*), c'est-à-dire jusqu'à « l'être-temporel originel » (*loc. cit.*). Mais « arracher au retrait cette *profondeur renfermée* de l'ennui » peut seulement être opéré « de telle

façon que *cette profondeur de l'essence de l'ennui s'ouvre d'elle-même* » (§ 29, p. 205), c'est-à-dire « de telle façon que l'ennui profond *ennuie en tant que tel* » (*loc. cit.*) et nous dispose de part en part.

Le problème est de savoir où trouver un tel *ennui profond* (§ 30), sans autre indication que celle-ci : « plus l'ennui est profond, plus il est silencieux, réservé calme, inapparent et ample » (§ 30, p. 205), tandis que le passe-temps corrélatif devient « d'autant plus méconnaissable » (*loc. cit.*). L'hypothèse lancée est alors que l'ennui profond se marque par l'absence de tout passe-temps. D'ores et déjà, cette non-réquisition du passe-temps depuis l'intérieur de l'ennui, au sein de ce qui va être rejoint comme une troisième forme de celui-ci, conduit dans les parages d'une négativité placée en dehors du champ de l'acédie. À celle-ci est en effet attachée une dualité constitutive, le déploiement, depuis un point unique (la rupture des déterminations mondaines du soi), de deux lignes, négativité et agir délié. En aucun cas l'une des deux ne peut devenir le tout ; l'une peut se résorber dans l'autre (la négativité dans un mouvement oublieux, le mouvement dans un état de négativité sans issue rencontré auprès de l'*akèdia* d'Évagre comme *désespoir*), mais sans cesser de renvoyer vers elle. D'où vient ce renvoi constitutif des deux branches de l'acédie ? En un sens ou un autre, il se ramène à un non-renoncement au pratique-pathétique, c'est-à-dire à la subsistance, en elle, d'un *rapport possible au monde* – fût-ce sous une forme non-déterminante.

Par contraste avec les deux premières formes d'ennui, *être ennuyé par...* et *s'ennuyer à...*, l'ennui profond reçoit la dénomination de *cela vous ennuie* (*Es ist einem langweilig*). L'impersonnalité de la formule trahit qu'il n'est plus question du « je », du soi « avec telle histoire précise, dans telle condition précise et à tel âge précis, avec tel nom, telle profession et telle destinée » (§ 30, p. 206). Mais pas plus que cet ennui ne concerne le *je* il n'accomplit une *abstraction*, ou une *généralisation* où « serait pensé un concept commun du "Je en général" » (*loc. cit.*). Au sein d'un tel ennui, écrit Heidegger, « nous finissons par devenir l'apparence indifférente de la personne » (*loc. cit.*).

Il est, pour un tel ennui, particulièrement difficile de trouver un exemple, dans la mesure où « il n'est pas du tout, quand il se présente, rapporté à une si-

tuation précise et à un motif précis » (*loc. cit.*) ; il est susceptible de se produire « inopinément » (§ 30, p. 207). Heidegger se résout finalement à une situation possible : « quand, un dimanche après-midi, on marche à travers les rues d'une grande ville » (*loc. cit.*). S'il faut aborder cette forme d'ennui à partir du passe-temps, selon le fil conducteur suivi jusque là, le problème est alors que « pour cet ennui, le passe-temps fait défaut » (*loc. cit.*). Ce défaut n'est pas un simple empêchement ; il signifie que le passe-temps « n'est *plus du tout admis* par nous comme pouvant avoir cours, eu égard à cet ennui dans lequel nous sommes disposés » (§ 30, p. 208). Cela signifie non seulement que cet ennui se donne avec un caractère de *surpuissance*, mais que cette surpuissance ne peut pas ne pas être entendue. Cet ennui a « le caractère de rendre manifeste ce qu'il en est de nous » (*loc. cit.*), sur un mode qui ne peut être esquivé.

Tandis que, dans le premier cas d'ennui, des efforts sont fournis pour que le passe-temps crie plus fort que l'ennui (afin qu'on *n'ait pas à écouter celui-ci*), et tandis que, dans le second cas, la marque distinctive, c'est *ne pas vouloir écouter*, nous sommes à présent *contraints d'écouter* – au sens de la contrainte que possède tout *ce qu'il y a de véritable* dans le Dasein et qui a par conséquent rapport à la *plus intime liberté*. Le « cela vous ennue » nous a déjà déplacés dans un domaine dont la personne particulière, le sujet individuel public, ne maîtrise plus la puissance. (§ 30, p. 208)

Au passage, la fonction du passe-temps, à l'égard de l'ennui, est donnée pour les deux premières formes sous une formulation significative : *recouvrir pour ne pas avoir à écouter* et *ne pas vouloir écouter*. Par là est indiquée, concernant l'agir acédiaste et son rapport à la négativité attachée au soi indéterminé, la nuance possible entre une acédie passive et une acédie assumée. Dans la première, il s'agit de recouvrir l'état d'indétermination en attendant qu'il se résolve dans un affairément précis, tandis que la seconde semble avoir pris en charge, d'une manière ou d'une autre, l'indétermination du soi, mais en un sens paradoxal, *pour ne pas s'en occuper*, c'est-à-dire pour la préserver telle qu'elle.

L'analyse heideggérienne se poursuit en portant l'interrogation sur ce qu'il en est, dans un tel ennui profond, des deux composantes structurales (§ 31), dont Heidegger rappelle qu'elles sont susceptibles de se transformer et ne sont pas « des normes rigides » ou « une charpente solide que nous mettons à la base de chaque forme d'ennui », mais « seulement des indications pour aper-

cevoir à chaque fois l'essence propre et la déterminer à partir d'elle-même » (§ 30, p. 209).

Qu'en est-il, en premier lieu, de l'état d'être *laissé vide* (§ 31a) ? Il n'y a, dans le *cela vous ennuie*, aucun vide précis, engendré par une situation précise. Il n'y ni, comme dans la première forme, « absence de tel comblement précis » (§ 31a, p. 209), ni comme dans la deuxième, « le fait qu'un vide se forme, au sens où on laisse en plan le propre soi-même » (§ 31a, p. 209-210). Dans cette troisième forme d'ennui, « le *vide* et l'état d'être *laissé vide* sont entièrement manifestes et simples » (§ 31a, p. 210). Le vide n'est ni recherche d'un comblement précis, ni abandon de soi-même ; l'étant précis de la situation, tout comme le soi-même, se trouvent rejetés ensemble dans l'indifférence.

... nous ne sommes pas seulement *destitués de la personnalité quotidienne*, en état d'une façon ou d'une autre éloignés d'elle et étrangers à elle. Nous sommes aussi, et par là même, *élevés* au-dessus de chaque situation précise et au-dessus de l'étant précis qui nous y entoure. La situation entière et nous-mêmes, en tant que nous sommes tel sujet individuel, devenons alors indifférents. (§ 31a, p. 210)

L'indifférenciation est le processus opéré par l'ennui profond, qui « commence justement par empêcher qu'une chose en particulier ait pour nous de la valeur » (*loc. cit.*), c'est-à-dire « ramène là où toute chose nous apparaît indifférente de toute autre » (*loc. cit.*). Heidegger se livre alors au déploiement du sens de « cette *indifférence des choses et de nous-mêmes avec elles* » (*loc. cit.*). Celle-ci n'apparaît pas comme « résultat d'une somme d'appréciations » (*loc. cit.*), elle « ne se propage pas d'abord comme un incendie d'une chose à une autre, pour la consumer » (*loc. cit.*) ; « c'est d'un seul coup que tout, en bloc comme en détail, devient indifférent » (*loc. cit.*), sans excepter le soi. Le sens de l'être laissé vide est donc ainsi livré : « le *vide* consiste ici en l'*indifférence* qui en entier entoure l'étant » (§ 31a, p. 211).

Heidegger fait alors de nouveau retour sur son propre cheminement, pour souligner la différence de la troisième forme avec les précédentes ; une formule significative de la première et de la deuxième est donnée du point de vue du *vide* : « l'absence du fait d'être comblé de façon précise par une occupation quelconque avec quelque chose », pour la première forme, et le fait de « laisser de côté le propre soi-même et de s'abandonner à n'importe quoi pour

s'y perdre » (§ 31a, p. 212) pour la deuxième forme. La différence, encore une fois, coïncide avec celle qui sépare les deux degrés d'expression des schèmes acédiastes. Au degré intermédiaire, la négativité comme l'agir inquiet s'appliquent à un soi déterminé entièrement par le monde, et pris au dépourvu par la défection des choses au regard desquelles il se détermine. Il ne se trouve donc dans l'indétermination que momentanément et accidentellement. Au degré supérieur, le soi est par avance exempté de détermination, posé et préservé dans son indétermination, tandis qu'il se prodigue d'un autre côté, au sein d'une situation qui devient alors simple occasion – c'est-à-dire qu'il est capable de *se perdre dans n'importe quoi*. Toute l'énigme réside dans cette dispensation paradoxale qui est en même temps refus de soi.

La troisième forme d'ennui, en revanche, relègue non seulement tout étant, mais le soi-même dans l'indifférence. En quel sens s'agit-il encore d'un état d'*être laissé vide* ? La radicalité de l'indifférence paraît l'empêcher : « si nous faisons nous-mêmes partie de ce qui est devenu indifférent, il est précisément indifférent que nous soyons comblés ou que nous soyons laissés vides » (§ 31a, p. 212) ; or « l'état d'être laissé vide n'est jamais possible que là où subsiste une exigence de comblement, là où subsiste la nécessité d'une abondance » (*loc. cit.*). Au sein du *cela vous ennuie*, la possibilité d'être comblé comme l'état d'*être laissé vide* sombrent dans une égale indifférence. Cette indifférence a pourtant lieu, pour quelqu'un, non une personne, mais « quelqu'un en tant que Dasein précis » (§ 31a, p. 212-213), c'est-à-dire que « l'indifférence de l'étant en entier se manifeste pour le Dasein – et pour lui en tant que tel » (§ 31a, p. 213). Une telle indifférence de l'étant en entier signifie que celui-ci se refuse au Dasein au sens radical où il « n'offre plus aucune latitude d'agissements » (§ 31a, p. 213) ; d'où cette formulation condensée, en dernier ressort : « dans cette *troisième forme* de l'ennui, l'état d'*être laissé vide* est l'état, pour le Dasein, d'*être livré à l'étant qui se refuse en entier* » (*loc. cit.*). À ce degré de profondeur, il n'y a plus ni inoccupation par tel ou tel étant, ni abandon de soi à tel ou tel égard ; le Dasein comme tel est entièrement laissé en plan, à tous égards.

Cette radicalité du refus de l'étant *en entier* fait naturellement revenir, de manière intempestive, la radicalité désertique qu'on s'est efforcé de conjurer.

Être privé de toute latitude d'agir n'est-il pas ce qui est question, ici comme au désert ? À ceci, il faut répondre que le désert ne refuse pas toute possibilité d'agissement, mais seulement ce qu'on a nommé le commerce pratique-pathétique déterminant avec le monde (commerce pouvant prendre la forme de la satisfaction des désirs comme de l'accomplissement de telle ou telle tâche pratique), parce que les choses auprès desquelles on pourrait rechercher ce genre de comblement sont mises hors de portée. Elles n'en sont pas moins visées, et il n'y a rien de tel qu'une indifférence où sombrerait la requête même du comblement. Le commerce mondain ne devient pas du tout lui-même indifférent, au contraire, il est requis avec une urgence redoublée. Il est question du refus de la possibilité *matérielle* de l'affairement, non du naufrage des possibilités d'agir du Dasein, donc d'un refus *sous tout rapport*, portant sur la possibilité même d'agir en un sens quelconque.

Heidegger passe ensuite à la seconde composante de structure, *l'état d'être traîné en longueur*, dans la visée de sa connexion avec la première (§ 31b). La composante de *l'être laissé vide* ne suffit pas, en effet, à constituer l'ennui, et cette remarque vient dans le sillage d'une évocation du désespoir, peut-être significative pour l'acédie. Le *cela vous ennuie*, écrit Heidegger, « n'a pas le caractère du désespoir » (§ 31b, p. 213) et, enchaîne-t-il, l'état d'être laissé vide ne constitue pas à lui seul l'ennui. Par là est suggéré que le désespoir mettrait aussi en jeu un état d'être laissé vide, mais sans la composante temporelle, du moins au sens d'un *être traîné en longueur*. Comme la résonance acédiaste semble plus grande du côté du *vide*, tandis qu'une distance un peu plus grande se fait entendre du côté de la composante temporelle, une direction possible d'investigation est ici suggérée par Heidegger, par-delà l'ennui, du côté du désespoir.

Rejoindre la connexion des deux composantes au sein de la troisième forme d'ennui exige de s'enfoncer plus avant dans le refus opposé au Dasein par l'étant, c'est-à-dire le « fait que l'étant en entier refuse, à un Dasein qui se trouve au milieu de lui, toute possibilité d'agissement » (§ 31b, p. 214). Ce refus indique précisément ce qui devrait être accordé au Dasein, c'est-à-dire « justement ses *possibilités* de faits et gestes » (*loc. cit.*) ; il les montre *dans leur indétermination*

et de façon générale (*loc. cit.*). L'élément indéterminé du *cela vous ennuie* est à la fois l'indifférence de l'étant en entier et « l'émergence de possibilités que le Dasein pourrait avoir mais qui restent en friche [...] et, comme telles, nous laissent en plan » (*loc. cit.*). De là, Heidegger présume qu'est rejointe la seconde composante de structure : « ce *signalement des possibilités qui restent en friche*, est en fin de compte l'état d'être traîné en longueur corrélatif à cet état d'être laissé vide » (§ 31b, p. 215). Mais en quoi le temps s'y trouve-t-il engagé ? Dans cette troisième forme, « il vous semble qu'on est délivré du temps, on se sent extrait du flux temporel » (*loc. cit.*), et cette absence apparente du caractère temporel incite à poursuivre l'investigation, sans présupposer qu'un tel caractère doive être découvert. Qu'en est-il du refus de l'étant ? Il advient « dans la pleine ampleur de ce qui est, a été et pourrait être », c'est-à-dire non dans une perspective précise, mais « selon toute perspective, à tout dessein et à tout égard » (§ 31b, p. 217). À qui ce refus est-il opposé ? Le soi-même devient indifférent, mais le Dasein « ne perd pas de ce fait sa détermination » (*loc. cit.*). Ce refus n'est pas opposé « à moi en tant que c'est moi », mais « au Dasein en moi » (§ 31b, p. 218) ; autrement dit, « ce singulier appauvrissement [...] touchant à notre personne [...] amène enfin le soi-même en toute nudité envers lui-même, comme le soi-même qui est là et qui a assumé son Dasein » (§ 31b, p. 217-218), à seule fin de l'être.

Le refus entier de l'étant est « un renvoi tout à fait net à *cela* qui rend possible, qui porte et guide toutes les possibilités essentielles du Dasein » (§ 31b, p. 218) – d'où l'absence de contenu, passablement inquiétante, propre au *cela vous ennuie*. Ce qui se produit dans ce renvoi « à ce qui véritablement rend possible le Dasein dans sa possibilité » est « une réduction à l'unique pointe de *cela qui rend possible originellement* » (*loc. cit.*). La composante de l'état d'être traîné en longueur spécifique à la troisième forme peut donc être déterminée ainsi comme « l'état d'être réduit à la possibilisation originelle du Dasein comme tel » (§ 31b, p. 219). La connexion des deux composantes au sein de cette troisième forme d'ennui se donne donc dans l'unité d'une ampleur – du côté de l'état d'être laissé vide – et d'un aiguïsement – du côté de l'état d'être traîné en longueur.

Ici, l'acédie est, comme présumé depuis le début, réduite au silence, parce qu'à aucun égard il ne peut s'agir de l'atteinte d'un point aussi essentiel, d'un dépouillement aussi net. Si l'acédie ne peut suivre l'ennui jusque là, sans doute est-ce lié à sa constitution propre comme regardant encore du côté du monde, comme non-installée au sein de la négativité. L'aiguïsement subi par le soi au sein de l'ennui profond ne peut pas avoir lieu dans l'acédie, soit au sens où celle-ci, dans sa constitution, contient quelque chose qui l'empêche, soit au sens, qui revient au même, où le fait qu'advienne cet aiguïsement fait aussitôt sortir du champ de l'acédie. Cet aiguïsement se produit d'ailleurs au sein d'une tonalité qui peut advenir n'importe où et n'importe quand, sans dépendre ni d'une configuration particulière des choses, ni d'une position du soi.

Reste encore à rejoindre le *caractère temporel de l'ennui profond* (§ 32) – car aucune référence au temps n'a encore été faite. L'investigation se poursuit auprès du refus de l'étant (§ 32a). Celui-ci se dérobe, comme Heidegger l'a déjà évoqué, « dans toute perspective, à tout égard et dans tout dessein » (§ 32a, p. 220). Ces trois vues, perspective, égard et dessein (*Hinsicht, Rücksicht, Absicht*), sont celles où se placent « tous faits et gestes du Dasein » (*loc. cit.*). Plus exactement, le Dasein se meut dans une vue où « le “à la fois” de ces trois vues passe et se partage dans le *présent*, l'*avoir-été* et l'*avenir* » (*loc. cit.*). Qu'en est-il de leur unité ? Elles ne sont « nullement juxtaposées », mais « originellement unies et simples dans l'horizon du temps comme tel » (*loc. cit.*), *un et homogène*. Le refus de l'étant *en entier* advient au sein de cet « *horizon originellement unifiant* » (§ 32a, p. 221), c'est-à-dire qu'il n'est « manifestement possible que dans la mesure où l'étant est entouré par l'horizon du temps, horizon qui est du même coup un et triple » (*loc. cit.*). Cependant, Heidegger reconnaît avoir seulement montré, par là, que le temps a part à la « possibilisation de la manifesteté de l'étant en entier » (*loc. cit.*), et non encore à son refus en entier. Il faut reprendre encore une fois ce refus radical, au sein duquel le Dasein « ne peut plus prendre sur soi d'attendre, dans une perspective quelconque, quelque chose de l'étant en entier, parce qu'il n'y a même plus quelque chose, dans l'étant, qui attire » (§ 32a, p. 223). Un tel refus renvoie au Dasein lui-même, dans la mesure où « ce *retrait* de l'étant [...] n'est possible que si le Dasein comme tel ne suit

plus, si le Dasein en tant que Dasein est envoûté » (*loc. cit.*) lui-même aussi en entier. Autrement dit, l'horizon du temps, comme ce qui « garde manifeste l'étant en entier et le rend généralement accessible comme tel », doit aussi « du même coup attacher le Dasein à lui, l'envoûter » (*loc. cit.*). Le *cela vous ennuie* est finalement rejoint comme être-envoûté, et « l'élément qui envoûte n'est autre que l'horizon du temps » (*loc. cit.*), c'est-à-dire « le temps qu'est toujours le Dasein lui-même et en entier » (*loc. cit.*). D'où la formulation suivante, pour le refus en entier de l'étant : « envoûté par le temps, le Dasein ne peut se joindre à de l'étant, lequel se *fait connaître*, précisément dans cet horizon du temps qui envoûte, *comme l'étant qui se refuse* en entier » (*loc. cit.*). La connexion des deux composantes est alors rejointe sous cette forme : « l'état d'être laissé vide n'est possible que comme le fait d'être envoûté par l'horizon du temps comme tel » (*loc. cit.*). C'est pourquoi il règne une complète indétermination dans l'élément temporel : « il n'y a ni seulement présent, ni seulement passé, ni seulement avenir, et tout aussi peu ceux-ci additionnés – mais leur *unité inarticulée*, dans la simplicité de cette unité qui est leur horizon » (§ 32a, p. 224).

Le caractère temporel a cependant été rejoint seulement, par là, au sein de la composante de l'être laissé vide, et non de l'être traîné en longueur. L'investigation doit donc se poursuivre encore plus avant (§ 32b). Le cheminement heideggérien a dégagé, précédemment, le fait que le refus de l'étant en entier renvoie à « la pointe de ce qui rend possible le Dasein comme tel » (§ 32b, p. 225). Cela doit à présent être envisagé à partir de l'envoûtement par le temps. Le refus de l'étant a lieu depuis cet envoûtement, c'est-à-dire que « cette puissance d'envoûtement du temps est [...] ce qui véritablement refuse » (*loc. cit.*). Or ce qui envoûte et refuse ne peut être que cela même qui rend possible ; le temps qui envoûte est donc lui-même « cette pointe qui rend essentiellement possible le Dasein » (*loc. cit.*). Ce qui est refusé, donc présenté comme « quasiment disparu », est montré en même temps « comme ce qui est libérable » (*loc. cit.*) : la *liberté* du Dasein lui-même. Celui-ci ne peut se libérer que s'il se *résout à lui-même*, c'est-à-dire dans la mesure où, se tenant toujours au milieu de l'étant, et avec son temps propre, « il se décide à agir ici et maintenant

dans telle perspective essentielle et dans telle possibilité essentielle, choisie, de lui-même » (*loc. cit.*).

Par là, est rejoint l'élément temporel de l'*instant* :

Or ce fait, pour le Dasein, de *se résoudre* à lui-même, c'est-à-dire à toujours être, au milieu de l'étant, le Dasein précis qu'il lui est donné pour tâche d'être, c'est cela l'*instant*. (§ 32b, p. 225)

La résolution dans l'instant est le mode par lequel le Dasein fait usage de ce qui le rend possible, c'est-à-dire le temps. Ce dernier ne peut envoûter que « quelque chose de lui-même » (§ 32b, p. 226), à savoir l'instant, auquel il renvoie comme ce qui doit être libéré. L'essence temporelle du Dasein lui-même est alors rejointe : l'aiguisement du Dasein, renvoyé à la pointe de ce qui le rend possible, signifie un renvoi à l'instant comme « possibilité fondamentale de l'existence véritable du Dasein » (*loc. cit.*).

Là, se révèle peut-être ce qui rend l'acédie étrangère par nature à ce genre de profondeur : à ce degré de radicalité, la négativité désormais seule, donnée sans la possibilité de son évitement, livre en même temps ce qui doit être libéré, précisément, comme *libérable*. L'issue est donc beaucoup plus proche, ou du moins elle est indiquée d'une manière telle qu'il est impossible de se tourner d'un autre côté. Pour l'acédie aussi, dans le cas où elle advient au sein d'une vocation, l'issue spirituelle ou éthique consiste dans la *résolution*, en recevant celle-ci de façon renouvelée, comme sa tâche propre¹² ; mais l'acédie, tant qu'elle règne, fait obstacle à ce qu'une telle possibilité soit rejointe purement, dans la mesure où elle regarde du côté des choses, soit pour en attendre le rétablissement de la détermination, soit pour maintenir, dans la toute-présence à elles, l'état d'indétermination. Le monde s'interpose toujours comme un écran, et la négativité ne peut jamais être libérée à l'état pur. Ici, commence à apparaître que l'acédie coïncide moins avec la tonalité d'ennui qu'avec une position à l'égard ou au sein d'une négativité prenant potentiellement la forme de l'ennui, position par laquelle est empêché l'approfondissement dernier de cette négativité.

¹² Voir Rémi BRAGUE, « L'image et l'acédie », *op. cit.*, p. 212-228.

Parvenu à ce point, Heidegger reprend et déploie en entier la connexion entre les composantes, au sein de sa troisième forme, jusqu'à l'essence temporelle de l'ennui, et en dernier ressort, du Dasein lui-même (voir § 32b, p. 227-229). Le point dernier atteint est, concernant l'ennui, que celui-ci est rendu possible, dans sa structure complète, par le temps lui-même.

Le moment suivant est consacré à la tâche de « *donner au mot ennui une signification plus essentielle* » (§ 33, p. 230), à partir de la structure du terme allemand, *Langeweile*. Au sein de l'ennui, un *laps de temps* devient *long*. Le laps de temps en question est le temps du Dasein lui-même, le laps de temps qui lui est attribué, et qui « est le plus souvent et de prime abord en retrait pour lui » (*loc. cit.*), dans la mesure où il en « use simplement » (*loc. cit.*). Que ce laps de temps devienne long n'a rien à voir avec sa durée au sens quantitatif, mais avec un agrandissement ayant « *l'ampleur tout entière de l'être-temporel du Dasein* » (§ 33, p. 231), manifesté dans son indétermination. Un tel devenir ample tient le Dasein envoûté et l'opprime, et « il contient ainsi une singulière référence à sa *brièveté* » (*loc. cit.*). Comme le formule Heidegger, « le devenir long est une *disparition de la brièveté du laps de temps* » (*loc. cit.*), c'est-à-dire de l'instant.

Il reste à Heidegger la tâche de rétablir l'unité de l'ennui, c'est-à-dire de concevoir « l'ennui à partir de l'*unité de son essence* » (§ 34, p. 232). Le problème est alors de savoir en quel sens la définition dégagée à partir de la troisième forme d'ennui est susceptible de concerner les deux premières formes traversées. Concevoir l'essence de l'ennui à partir de la troisième forme ne veut pas dire qu'une telle définition devrait être appliquée aux deux premières formes comme deux cas particuliers ; elle rend possible de « concevoir la connexion authentique qui lie » ces formes en tant que « transformations de l'ennui » (§ 34, p. 235). Le sens du devenir profond se trouve alors dégagé d'un préjugé, consistant à le concevoir comme relation d'enchaînement causal de la première forme à la deuxième, puis à la troisième. La première forme a pour sens la répression des deux autres, et en ceci, « l'agitation qui caractérise la première forme de l'ennui et le singulier passe-temps qui lui correspond ne sont pas un simple phénomène psychique qui accompagne cet ennui. Cette agitation fait partie de son essence » (§ 34, p. 236). La première forme – mais cela doit valoir pour la

deuxième aussi – consiste à vouloir voir s'éloigner la possibilité de la troisième ; la troisième est donc l'horizon et la condition de possibilité des deux autres.

C'est seulement parce que cette possibilité constante – le fait que « cela vous ennuie » – guette au fond du Dasein que l'homme peut s'ennuyer ou bien être ennuyé par les choses et par les gens autour de lui. Chaque forme de l'ennui monte de cette profondeur du Dasein. Mais cette profondeur, nous ne la connaissons pas de prime abord, et moins encore lui prêtons-nous attention. (§ 34, p. 236)

Ainsi, la répartition des formes de l'ennui se déploie selon le degré de profondeur d'où elles s'élèvent, c'est-à-dire en fait « d'après la profondeur que l'homme accorde à son propre Dasein » (§ 34, p. 237). En d'autres termes, le passage d'une forme à une autre signifie « un déplacement correspondant de l'existence de l'homme – ou bien dans la partie superficielle et le champ de ses machinations, ou bien dans la dimension du Dasein comme tel, de l'exister véritable » (*loc. cit.*). Heidegger n'en dit pas davantage à ce sujet – mais par là est confirmée notre propre intuition que l'acédie trouve son sens à partir d'une position d'existence qui, selon son caractère plus ou moins assumé, se manifeste sur un mode distinct.

La position d'existence en question, dans la forme d'acédie située au même plan que la première forme d'ennui – et qu'on pourrait appeler désormais *acédie de premier degré* –, est celle de la détermination de soi par l'affairement mondain. Si une telle détermination est refusée matériellement, rendue ineffective par la configuration des choses, dont elle dépend toujours, c'est-à-dire si le soi est laissé indéterminé sous le rapport mondain (le schème fondamental est bien présent sous le schème intermédiaire), une forme de négativité se déploie, avec l'exigence de son évitement. La requête d'affairement est en effet portée à une sorte de frénésie impuissante, qui rend tout agir *déterminant* impossible, qu'il soit pratique-pathétique ou éthique. Cette frénésie ne rétablit pas ce qui voudrait être rétabli – l'affairement déterminant –, mais manifeste l'exclusivité de la dépendance à son égard.

La position d'existence de ce que nous appellerons désormais une *acédie de deuxième degré* est différente. Elle consiste dans une rupture assumée – que ce soit momentanément ou en général – avec la possibilité d'être déterminé par le monde, pour des raisons non encore tout à fait claires. Dans la situation hei-

deggérienne, il s'agit d'une licence momentanée prise à l'égard du sérieux de l'existence, dans une ambiguïté non résolue quant à savoir s'il s'agit du sérieux véritable, éthique, ou du sérieux de l'affairement quotidien. La quête d'une immanence mondaine de l'acédie nous porte plutôt vers l'exploration de la seconde possibilité ; dans tous les cas, cette licence ou ce dégagement à l'égard de la situation témoigne en termes heideggérien d'une *résistance à l'extorsion*, d'une réserve de soi, donc. L'inhibition de la possibilité d'être déterminé en un sens mondain engendre une négativité plus indéterminée qu'au premier degré (non-relative à tel comblement escompté et refusé), corrélée avec un agir non-déterminant, bien que toujours pratique-pathétique dans sa modalité, qui ne vise pas tant à recouvrir la négativité qu'à la tenir à distance, c'est-à-dire en un autre sens à la préserver comme telle. L'élément propre et énigmatique est que le monde se trouve alors exploité en un sens précis, *pour ne pas* porter atteinte à cette indétermination, et non plus dans l'attente de la résolution de celle-ci.

Il n'y a pas de troisième degré d'acédie, parce que la troisième forme d'ennui se situe sur un plan où le rapport au monde n'est plus possible, ni en un sens, ni en un autre. Autrement dit, s'y manifeste une puissance tout à fait indépendante d'une quelconque position d'existence au regard du monde lui-même, et à l'égard de laquelle il n'y a pas d'évasion possible. L'issue – la résolution dans l'instant – est alors, bien que refusée, indiquée, et beaucoup plus proche. Dans les deux degrés possibles d'acédie, le rapport à l'éthique peut alors être rétabli à sa juste proportion : la possibilité de la résolution éthique est rendue inaccessible – sans dire qu'elle est refusée en elle-même –, recouverte par l'agitation frénétique au premier degré d'acédie, repoussée dans le lointain au second. Mais se manifeste à chaque fois quelque chose comme une *allergie à l'éthique*, parce que celle-ci ramène dans la région du soi, marquée d'une négativité dont l'évitement est à la fois requis et possible. L'allergie doit cependant paraître plus directe et accentuée dans le second, qui contient un savoir assumé de ne s'occuper de rien de sérieux. L'indétermination du soi, dans le premier cas, *ne peut pas* vouloir se résoudre en un sens sérieux ; dans le second, elle *ne veut pas* se résoudre, ou s'autorise à ne pas se résoudre.

Pour reprendre le fil du cheminement heideggérien, le problème qui s'ouvre ensuite est de rejoindre ce qui était en fait visé, à travers l'explicitation de l'ennui sous ces trois formes, à savoir l'ennui profond comme tonalité qui disposerait le Dasein contemporain. La non-évidence d'un tel ennui renvoie à « l'entente quotidienne » de l'ennui (§ 35). L'apparence avec laquelle il faut compter est que l'ennuyeux se trouve dans les choses elles-mêmes – par où l'essence temporelle de l'ennui et sa provenance depuis le Dasein se trouvent dissimulées à la vue. Cette apparence règne au sein de la première forme ; dans la deuxième, ce qui ennuie est le temps lui-même, mais « encore bien établi dans la forme où nous croyons le connaître quotidiennement » (§ 35, p. 238). Ce n'est que dans la troisième forme qu'il s'agit du « temps du Dasein comme tel » (*loc. cit.*). Ce qui ennuie véritablement, à chaque fois, est « l'être-temporel dans une modalité précise de sa temporation » (*loc. cit.*), et un tel être-temporel comprenant à la fois les choses et les personnes, l'apparence peut légitimement naître qu'elles sont elles-mêmes ennuyeuses.

La question de l'ennui profond comme tonalité disposant le Dasein contemporain est approchée à partir de cette apparence, c'est-à-dire à partir de l'ignorance de l'essence de l'ennui qui règne au sein de l'entente quotidienne, comme l'atteste « l'appréciation courante de l'ennui » (§ 36, p. 239). L'ennui est tenu pour quelque chose de « gênant, désagréable et insupportable » (*loc. cit.*), qui doit être éliminé. Par là, est méconnu le fait que cette tonalité rend manifeste « le Dasein lui-même dans la manière dont il est », ce qu'elle ne peut « que si elle s'élève depuis le fond de l'essence du Dasein, le plus souvent privé de sa liberté » (§ 36, p. 240). L'ennui profond est inapparent dans la mesure même où il est réprimé par « la domination de cette entente » (*loc. cit.*), qui « contribue constamment à tenir l'ennui là où on veut le voir, pour se ruer sur lui dans le champ des machinations du Dasein superficiel » (*loc. cit.*). La question de l'ennui comme tonalité fondamentale de notre Dasein d'aujourd'hui peut, de là, être rejointe.

1.2 L'ennui profond comme tonalité fondamentale du Dasein contemporain

La traversée des trois formes de l'ennui, jusqu'à l'essence temporelle de ce dernier, et du Dasein lui-même, a été commandée par la question de savoir si l'ennui n'est pas la tonalité qui dispose de part en part l'homme contemporain. À l'heure de reposer cette question (objet du chapitre 5), Heidegger reprend l'acquis dont il dispose, et qui est « un savoir d'un genre bien particulier » (§ 37, p. 241). Ce n'est rien de plus, en fait, qu'une tonalité, ou plutôt « la *prédisposition plus transparente pour cette tonalité* » (§ 37, p. 242). Cette prédisposition s'accompagne du savoir « qu'il est ardu *de ne pas être contre un ennui profond, de se laisser de part en part disposer par son ton afin d'apprendre de lui quelque chose d'essentiel* » (*loc. cit.*). L'exigence de ne pas agir contre l'ennui rencontre « précisément chez nous aujourd'hui une *méfiance* » (*loc. cit.*), semblant un « appel au découragement déprimant, à la résignation, à l'atmosphère de déclin, au désespoir » (*loc. cit.*). Mais « ne pas agir contre » ne signifie ni « rester inactif et désemparé, se laisser submerger par une tonalité quelconque », ni « une prévenance affairée » (*loc. cit.*). Cela « ne signifie ni la passivité, ni l'activité – mais quelque chose en deçà des deux », un « *se-tenir-à-soi du Dasein* », une *attente* non pas indéterminée mais « *alignée sur une interrogation essentielle adressée au Dasein lui-même* » (§ 37, p. 242-243). Cette interrogation est, en l'occurrence, celle posée en direction de l'homme d'aujourd'hui, de savoir « *ce qu'il en est de l'homme, du Dasein en lui* », ou plus précisément ceci : « *l'homme est-il en fin de compte devenu ennuyeux à lui-même ?* » (§ 37, p. 243). Le *se-tenir-à-soi* du Dasein doit prendre appui sur cette question, qui peut désormais être posée de façon plus transparente sur le fond de l'éclaircissement de la structure de l'ennui et l'échelonnement de ses différentes formes.

La question de savoir si l'homme est devenu ennuyeux à lui-même se pose au-delà des deux premières formes de l'ennui : il ne peut s'agir ni « du fait d'être ennuyé, en tant qu'homme, par des choses, des situations, des événements précis », ni « du fait de s'ennuyer à des occasions précises » (§ 37, p. 244). La question veut dire plutôt ceci : « *en fin de compte, est-ce qu'en l'homme*

d'aujourd'hui comme tel, le Dasein s'ennuie ? » (loc. cit.). Cette question s'enquiert donc d'un ennui profond en tant qu'un ennui déterminé de notre Dasein, et doit être posée à partir des composantes de structure et de leur unité dévoilée au sein de la troisième forme (§ 38).

Dans l'ennui profond, l'état d'être *laissé vide* signifie être livré à l'étant qui se refuse en entier (§ 38a). Il s'agit donc de savoir si « un tel *vide en entier* dispose de part en part *notre Dasein* » (§ 38a, p. 245). Ce qui est visé, dans un tel vide, est « non pas le rien absolu, mais le vide au sens du se-refuser, du se-dérober, donc le vide comme manque, comme privation, comme *urgence* » (*loc. cit.*). L'interrogation est donc déplacée, du vide, vers l'urgence, qui peut être vue partout, sous des formes multiples.

Il y en a plus qu'une, répondrons-nous : partout, il y a des bouleversements, des crises, des catastrophes, des urgences : la misère sociale actuelle, l'imbroglio politique, l'impuissance de la science, le fait que l'art devienne de plus en plus creux, le déracinement de la philosophie, la faiblesse de la religion. (§ 38a, p. 245)

À ces urgences multiples, répondent des efforts « pour y remédier, pour aussitôt les résoudre dans l'ordre et la satisfaction » (*loc. cit.*). Non seulement la réaction contre ces urgences les confirme, mais « cette réaction de défense qui s'agit contre les urgences *ne laisse justement pas percer une urgence en entier* » (§ 38a, p. 245-246). Le vide recherché ne peut donc pas résider dans la simple somme des urgences particulières ; au contraire, « l'élément qui oppresse très profondément et en retrait » est « *l'absence d'une oppression essentielle de notre Dasein en entier* » (§ 38a, p. 246). Comme le formule Heidegger, « tous en général, et chacun en particulier, nous sommes les employés d'un slogan, les partisans d'un programme. Aucun, cependant, n'est le gérant de la grandeur intime du Dasein ni de ses nécessités » (*loc. cit.*). Les machinations contre telle ou telle urgence particulière portent, au bout du compte, « un bien-être général et béat dans une absence de péril » (§ 38a, p. 247), qui affaiblit le Dasein, produit « l'étouffement de la force et de la puissance » (*loc. cit.*). L'urgence recherchée trouve donc sa formulation en ceci :

L'urgence la plus profonde, l'urgence essentielle dans le Dasein, ce n'est pas qu'une urgence effective nous oppresse ; c'est au contraire qu'une oppression essentielle refuse de se dire, c'est que nous percevons à peine (et pouvons à peine percevoir) ce refus de l'oppression en entier. (§ 38b, p. 247)

Qu'en est-il, par ailleurs, de l'état d'être *traîné en longueur*, ou pour poser la question à partir des déterminations de l'ennui profond, « quel instant peut et doit [...] être annoncé comme l'élément qui véritablement rend possible ? » (§ 38b, p. 248). Autrement dit, la question est celle-ci : « à *quoi* le Dasein doit-il nécessairement *se décider* comme tel pour rompre le charme de cette urgence – l'urgence de l'absence d'oppression en entier » (*loc. cit.*) ? La résolution doit être à la mesure de l'entièreté du vide, c'est-à-dire être une exigence extrême, ainsi formulée par Heidegger : « *c'est le fait que de l'homme est exigé le Dasein comme tel, c'est le fait qu'il lui est remis comme tâche – d'être le là* » (*loc. cit.*). L'homme doit se souvenir que le Dasein est à *assumer expressément*. Ce à quoi le Dasein doit se résoudre est un *savoir* concernant *ce qui véritablement le rend possible lui-même*, autrement dit, l'instant : « pour le Dasein comme tel, doit être en vue toujours à neuf l'*instant* dans lequel il se porte devant lui-même comme devant ce qui engage véritablement » (§ 38b, p. 249). Ce qui est exigé est donc que le Dasein se rejoigne comme « ce qui, précisément, doit d'abord encore une fois s'arracher la possibilité propre et s'assumer en elle » (*loc. cit.*). Avec l'absence d'oppression essentielle doit aller, « pour autant que cette oppression nous oppresse effectivement », « la faim de la possibilité extrême et première de cet instant » (*loc. cit.*).

Mais cela se tient dans un retrait : nous ne pouvons constater ni le vide, ni l'astreinte à la pointe de l'instant, ni « le *mouvement d'oscillation entre l'ampleur de ce vide et la pointe de cet instant* » (*loc. cit.*). C'est la raison pour laquelle l'ennui profond du Dasein contemporain ne peut être établi comme *fait* (§ 38b, p. 250). Nous sommes réduits au questionnement, et à formuler ce questionnement, ce à quoi Heidegger lui-même se livre sous plusieurs formes consécutives, qui expriment toutes un sens de l'agir contemporain :

Autrement dit, nous pouvons poser la question de savoir si notre humanité quotidienne d'aujourd'hui, notre être humain, n'est pas en tout – en tous ses faits et gestes et aveuglé par eux – tel qu'il agisse à l'encontre de la possibilité que s'élève cet ennui profond. (§ 38b, p.250)

Nous pouvons seulement poser la question de savoir si l'homme d'aujourd'hui ne réduit pas l'*ampleur de sa plus profonde urgence en retrait* aux urgences pour lesquelles il trouve aussitôt une parade afin, en celle-ci, de se satisfaire et de se tranquilliser. (*loc. cit.*)

Nous ne pouvons pas constater l'ennui profond dans le Dasein de l'homme d'aujourd'hui. Nous pouvons seulement poser la question de savoir si l'homme

d'aujourd'hui ne réprime pas cet ennui profond précisément dans et à travers toute son humanité d'aujourd'hui, autrement dit : s'il ne se dérobe pas son Dasein comme tel – en dépit de toute la psychologie et de toute la psychanalyse, et je dirais : précisément *à travers* la psychologie, qui aujourd'hui se présente même comme psychologie des profondeurs. (*loc. cit.*)

Questionner en direction de cette tonalité signifie « libérer l'humain en l'homme, libérer l'humain de l'homme, c'est-à-dire libérer l'essence de l'homme, *laisser devenir essentiel le Dasein en lui* » (*loc. cit.*). Cela ne signifie pas le placer dans un arbitraire, mais « le charger du Dasein comme de son fardeau le plus propre » (*loc. cit.*). Au regard de l'ennui profond, cela signifie « questionner en direction de ce qui nous *opprime* dans cette tonalité fondamentale, et peut-être *disparaît* du même coup en tant que *possibilité* décisive » (§ 38b, p. 251).

La boucle est à présent refermée, l'ennui profond ayant été rejoint comme tonalité fondamentale de notre Dasein aujourd'hui, non comme un fait, mais à travers une attitude questionnante qui seule peut se porter à la hauteur de ce qui s'y donne à connaître. À ce point, il nous est loisible de quitter la voie du questionnement heideggérien, non sans préciser pourquoi nous l'avons suivi jusque là, jusqu'à la question, proprement heideggérienne, de l'ennui profond comme tonalité fondamentale du Dasein d'aujourd'hui.

Ce n'est pas en vertu d'une véritable résonance ; si l'écho du côté de l'acédie a semblé s'affaiblir à mesure que l'on s'enfonçait dans l'essence temporelle de l'ennui et, à plus forte raison, du Dasein lui-même, il était peu probable qu'il en fût autrement avec la question de l'ennui profond comme tonalité fondamentale de notre Dasein aujourd'hui. Si l'acédie peut suivre l'ennui jusqu'à sa dernière extrémité, sa troisième forme, elle ne peut pas davantage suivre l'ennui profond comme tonalité disposant le Dasein d'aujourd'hui.

Une voie se trouve pourtant ouverte, pour rejoindre la question heideggérienne, non sous l'angle de l'ennui profond, mais sous celui de son ignorance et de sa répression au sein de l'agir contemporain. Si l'attitude contemporaine est en effet telle qu'elle se disperse dans des urgences inessentielles *pour ne pas* laisser percer l'ennui profond, elle semble avoir les traits de l'agir acédiaste, l'évitement de la négativité dans une agitation inessentielle et n'engageant pas le soi ; il paraîtrait légitime d'en conclure à une présence généralisée de l'acédie aujourd'hui. Mais il n'y aurait là qu'un diagnostic, calqué sur ce qui n'est posé

par Heidegger que sous la forme d'une interrogation ; non pas une résonance, mais une mise à l'unisson, et du côté de l'acédie, ne serait ouverte aucune voie pensante – et cela dans la mesure même où la primeur de la mise au jour et du déploiement de ce questionnement revient à Heidegger lui-même.

Par ailleurs, la raison pour laquelle on tient, depuis le début, à ne pas faire immédiatement venir en question, dans l'acédie, le rapport avec un quelconque sérieux éthique, est précisément celle-ci : tenir à l'écart le ton de sermon, ne pas faire revenir, revêtu des vêtements, nouveaux seulement en apparence, d'une critique de la modernité, la condamnation attachée au péché d'acédie depuis les origines. Pour des raisons identiques, on évite depuis le commencement toute voie établissant l'agir acédiaste comme généralisé – même comme péché propre à une époque. Le problème résonnant pour nous au sein de l'acédie n'a jamais été celui d'une élucidation-dénonciation de l'agir contemporain.

Mais l'aveu d'une réticence ne suffit nullement à conjurer l'interprétation de l'agir contemporain comme acédiaste, puisqu'elle n'en conteste pas la légitimité. Si une telle généralisation doit être réfutée, ce ne peut être qu'à partir des déterminations de l'agir acédiaste lui-même. Celui-ci a été mis en correspondance, du côté de Heidegger, avec le passe-temps, dans sa connexion étroite avec l'ennui de première et deuxième forme. Mais la répression généralisée de l'ennui profond et le passe-temps ne sont pas assimilables dans l'analyse heideggérienne, dans la mesure où le passe-temps ne peut plus avoir cours au degré profond de l'ennui. Heidegger n'affirme nullement, à cet égard, que l'homme s'ennuie, mais interroge seulement la possibilité, non-constatable, que le Dasein s'ennuie dans l'homme. Or un tel ennui profond du Dasein n'est possible que dans la mesure où l'homme, quant à lui, ne s'ennuie pas du tout, et n'a pas la moindre connaissance de l'ennui. Aussi l'homme contemporain ne peut-il être tenu pour acédiaste – il faudrait qu'il s'ennuie consciemment pour cela. L'agir acédiaste est en effet corrélé à une négativité effective et sentie, d'une manière ou d'une autre.

L'appréciation quotidienne de l'ennui, par laquelle celui-ci se trouve cantonné dans des formes superficielles, ne peut être comprise comme une attitude

acédiaste, dans la mesure où il s'agit du sens même de l'attitude mondaine. Autrement dit, il s'agit de ce qu'on a nommé le régime pratique-pathétique déterminant, consistant à rechercher tel ou tel affairément précis auprès des choses et à s'y déterminer en un sens concret. La connexion avec l'acédie est alors la suivante : la position familière au sein de ce régime a pour corrélat, au cas où une résistance s'élèverait du côté des choses, l'engendrement d'une acédie de premier degré. La possibilité de l'acédie se trouve alors cantonnée dans l'accidentel. S'il existe un problème généralisé, ce n'est plus l'acédie, mais sa non-assomption ; le paradoxe est qu'une telle position, et le cramponnement à elle, en redoutant l'occurrence de la négativité – en particulier sous la forme de l'ennui –, tout en repoussant l'acédie, expose à elle sur un mode accidentel et passif au sein duquel on se trouve beaucoup plus démuni et inquiet. Pour le dire autrement, une telle position fait de l'acédie une expérience pathétique ou pathologique. L'attitude à l'égard de l'irruption de la négativité ne peut être, alors, que celle de la contre-attaque, trahissant que l'initiative est venue de la négativité elle-même, engendrée par des causes extérieures.

La question revient alors de savoir si le cramponnement à la détermination par l'affairément, par lequel l'acédie est repoussée, cantonnée dans l'accidentel, est lui-même acédiaste. Au plan purement mondain, une telle attitude, bien qu'elle contienne une crainte, une prévention à l'égard de l'expérience négative du déliement, n'est pas constituée par l'intention de repousser la négativité, et surtout, elle ne s'exerce pas à l'égard d'une négativité présente et sentie. Pour le dire autrement, il y a une différence essentielle, au sein de l'agir mondain, entre cet agir en lui-même, par où le soi se détermine effectivement, de manière familière, et l'agir acédiaste proprement dit, qui s'établit seulement dans le cas tout accidentel où le tissu habituel de détermination du soi se trouve rompu pour des raisons quelconques. Il n'y a d'agir acédiaste que dans les strictes limites où la négativité acédiaste est effectivement sentie, c'est-à-dire au sein d'un état de rupture – alors l'individu agit en effet *contre* cette négativité.

La position d'existence par laquelle est engendrée l'acédie de premier degré n'est pas elle-même acédiaste, ou du moins, elle ne le devient que si elle

est portée à l'impossibilité. Là réside le sens essentiellement négatif de l'acédie, et il apparaît encore qu'elle ne peut être comprise en un sens tout à fait calqué sur les péchés de l'ordre du désir ; elle ne peut être comprise, par exemple, comme un *désir d'affairement*. L'acédie, comme la tristesse, est un péché relatif à un événement négatif et non à un objet ou genre d'objet. En un sens, les péchés sont tous relatifs à des expériences humaines, inévitablement rencontrées, et à l'usage à en faire ; mais alors que les autres consistent à vouloir trop ce qui est possible, le caractère fautif de l'acédie (tout comme de la tristesse, en un autre sens) tient au fait de *ne pas vouloir lâcher ce qui est impossible*. Dans la forme passive-accidentelle de premier degré, il s'agit de l'affairement déterminant ; au deuxième degré, il s'agit de quelque chose de plus ambigu : le monde lui-même, ou la fréquentation du monde, bien que celle-ci ne soit plus en aucune manière déterminante. Le péché n'est pas dans la rupture, qui est un événement, mais dans la réponse à elle, ou plutôt dans la manière de s'y tenir.

2 Retour à l'acédie

En suivant le mouvement heideggérien, ce qui s'est offert n'est pas une coïncidence absolue entre acédie et ennui. La résonance a été déployée sous une forme scindée – en aparté. On s'est tenu au plan de l'expérience, en tentant la superposition des formes concrètes d'ennui données par Heidegger avec les schèmes acédiastes ; il n'a pas encore été statué sur les rapports exacts entre les deux figures. Les possibilités et limites de la superposition peuvent être évaluées sous deux rapports, celui des composantes de l'ennui, et celui du devenir profond, c'est-à-dire de l'échelonnement des trois formes. Sous le premier rapport, la consonance a été plus grande du côté de la composante de *l'être laissé vide*, tandis que la composante temporelle de *l'être traîné en longueur* a paru avoir des rapports plus distants, avec l'acédie. Le problème est que cette seconde composante est justement la plus déterminante pour l'ennui, dont l'essence est temporelle. Sous le second rapport, l'acédie n'a pu suivre jusqu'à son terme le devenir profond de l'ennui, ne pouvant franchir la limite de la deuxième forme. Le problème est encore le même, le devenir essentiel de l'ennui ne

se livrant qu'avec la troisième forme. La discordance semble donc s'accroître avec l'entrée dans les parages de l'essence de l'ennui, suggérant une non-identité avec l'acédie. Alors la superposition partielle, avec la première et la deuxième forme et avec la composante de l'*être laissé vide*, est tout aussi problématique que la non-superposition, avec la troisième forme et la composante de l'*être traîné en longueur*. Comment comprendre ce débordement de l'ennui sur l'acédie, et ne faut-il pas envisager, à l'inverse, un débordement de l'acédie, dans son contenu et dans son sens, sur l'expérience de l'ennui ? Leurs rapports exigent en tous les cas une élucidation.

Ce qu'il importe à présent de faire est de ramasser sous une vue globale les consonances et dissonances soulevées dans la proximité du cheminement heideggérien, en vue de déterminer la direction indiquée pour ce qu'on a nommé le *devenir existentiel* de l'acédie, c'est-à-dire le double affranchissement, à l'égard de la vocation et de toute situation désertique. Mais il s'agira en dernier ressort de savoir, au regard du débordement réciproque entre acédie et ennui, s'il n'est pas requis de quitter le champ de l'ennui – alors, vers où ?

2.1 Consonances : *être laissé vide*, premier et deuxième degré

Quelle inflexion a été imprimée au thème de l'acédie au contact de l'ennui heideggérien ? La fréquentation des deux premières formes de l'ennui, dans leur coappartenance avec le passe-temps, a ouvert la possibilité d'une détermination plus précise des deux degrés des schèmes acédiastes et du sens de la différence entre eux.

Du point de vue de la composante de l'*être laissé vide*, une consonance s'est établie entre la première forme d'ennui et le degré intermédiaire des schèmes acédiastes, et entre la deuxième forme et le degré supérieur. À partir de la première consonance, s'est dégagée ce qu'on a nommé une acédie de premier degré, ainsi formulable : une impossibilité du rapport d'affairement déterminant, à cause d'un retrait de ce qui doit lui offrir support du côté du monde, engendrant un état d'indétermination insupportable, à cause du maintien de la réclamation d'être déterminé par l'affairement. La deuxième consonance a permis de circonscrire une acédie de deuxième degré ; la formulation

des schèmes acédiastes, à ce degré, a reçu dans la proximité de la deuxième forme d'ennui de légères modulations. La rupture constitutive a été rejointe comme une position d'indétermination, un renoncement à être déterminé au sein d'un comblement quelconque par le monde (comblement qui peut avoir le sens d'une satisfaction comme d'une adhésion affairée aux choses). Le déliement s'est trouvé détaché de l'inquiétude, c'est-à-dire qu'une tranquillité plus grande a été rejointe, une cessation de l'oscillation frénétique entre pesanteur et agitation. Concernant le déliement, dans son ambivalence fondamentale, le schéma est, au deuxième degré, celui de la coexistence d'une stagnation de fond et d'une mobilité de surface, c'est-à-dire d'une disponibilité de surface sur fond d'indétermination du soi. La négativité ressentie dans la proximité du soi indéterminé a reçu la modalité d'une immobilité, d'une relative tranquille bien qu'exerçant une oppression ; c'est-à-dire que la négativité a le trait de pouvoir être supportée, préservée telle qu'elle dans un recul laissant, en retour, la surface entièrement libre. L'agir acédiaste corrélé à cette négativité a pris le sens d'une esquive de l'être auprès de soi, au sein d'une toute-présence à ce qui est là, ne cherchant aucunement à rétablir la moindre détermination du soi, mais entretenant au contraire l'indétermination de fond.

S'agissant de la composante de l'*être laissé vide*, il faut noter un écart terminologique : ce qui est exprimé par Heidegger dans les termes du *vide* est traduit, du côté de l'acédie, en *indétermination*. Au premier degré d'acédie, l'écart n'est pas significatif, dans la mesure où l'indétermination par une absence d'affairement coïncide avec l'absence d'un comblement attendu. Au deuxième degré, il n'y a plus d'attente d'être comblé ; il est purement question d'une indétermination du soi.

Le rapport établi par Heidegger entre les deux formes d'ennui permet de penser le rapport entre les deux formulations des schèmes acédiastes en des termes plus précis qu'une différence de niveau d'abstraction ; la différence réside dans la provenance. Le premier degré d'acédie, correspondant au niveau intermédiaire des schèmes, est attaché à une configuration d'engendrement externe. Une telle forme d'acédie exprime tout autant les schèmes essentiels – comme en témoigne sa formulation possible dans les termes de

l'indétermination –, mais sur un mode encore assujetti à une situation. La rupture n'est qu'accidentelle et subie ; il y a indétermination du soi par le monde dans l'intervalle où les choses présentes refusent de se prêter à tel affairement pour lequel le soi s'est entièrement déterminé. Cela tient à la position d'existence depuis laquelle on y tombe, à savoir la détermination de soi au sein du commerce mondain. L'assujettissement à une situation est lié à cette position préalable : seul un refus du côté des choses peut engendrer la rupture. Le deuxième degré d'acédie coïncide avec un déplacement de provenance de la rupture vers l'intérieur, plus précisément, il s'instaure avec une position assumée de rupture.

Il est possible d'esquisser quelques différences significatives entre les deux degrés d'acédie. Au premier, ce qui est caractéristique est l'instabilité, l'alternance incessante entre agir acédiaste et négativité, c'est-à-dire l'échec répété de la stratégie de conjuration de la négativité qu'est l'agir acédiaste. La station est impossible dans les deux à la fois, puisque chacun est la négation de l'autre ; cependant, la station stable dans l'un comme dans l'autre est tout aussi impossible. Ils ne cessent de renvoyer l'un à l'autre, de se contaminer l'un l'autre, la négativité étant teintée d'agitation (insupportable, donc), l'agitation impuissante à l'égard de la négativité – dont l'occurrence et la suppression ne dépendent aucunement du soi, mais des circonstances extérieures. L'alternance incessante est un trait de l'ennui-divertissement pascalien, qui le situerait au plan du premier degré ; cela concorde avec le fait que le double motif pascalien ait trouvé ses résonances principales au niveau intermédiaire des schèmes acédiastes. Au deuxième degré, l'indétermination du soi est laissée telle, sans être frénétiquement – de manière répétée et toujours inefficace – attaquée par un agir de surface chargé d'assurer l'intérim en l'absence de l'affairement dont la possibilité est refusée. Il n'y a même plus d'attente du rétablissement des déterminations du côté du monde ; l'orientation vers le dehors se maintient pourtant, sans considération d'une résolution possible à l'indétermination.

L'agir acédiaste de premier degré travaille *contre* la rupture avec l'élément mondain, ou plutôt, il travaille sur son fond en attendant le rétablissement de la liaison accidentellement rompue avec le monde, réduit à une agita-

tion sans consistance par l'exclusivité de la réclamation d'être déterminé par tel ou tel affairément dont la possibilité d'exercice est refusée. Il exprime l'attitude mondaine, sous le principe duquel on se tient, désormais impossible dans son exercice et poussée à la frénésie, astreinte à une agitation impuissante dressée de manière forcenée contre la négativité d'un isolement-désœuvrement subi. Au deuxième degré, non seulement l'agir acédiaste se déploie dans la rupture, mais il la maintient ; il y a donc possibilité d'une simultanéité, d'une existence parallèle entre la négativité et l'agir acédiaste, en vertu d'une scission entre les deux – d'où le gain de tranquillité par rapport au premier degré. Il y a sortie de l'alternance caractéristique du premier degré – celui du déliement-inquiétude, précisément –, caractérisé par un renvoi incessant entre la proximité insupportable du soi, réclamant d'être déterminé sur un mode affairé insupportable et ne l'étant pas, et l'évasion dans les alentours immédiats, en quête d'un substitut provisoire et vite épuisé à cet affairément. Le deuxième degré marque l'extinction de cette frénésie alternative, la sortie du rapport de renvoi réciproque incessant et instable entre la négativité et son évitement.

La question est de savoir quoi faire à l'égard de cette distinction en deux degrés, à l'égard de notre visée du double affranchissement. Le premier degré est celui sous lequel l'acédie arrive le plus normalement et fréquemment dans le monde, depuis une position première de détermination de soi au sein de l'affairement. À ce degré, l'acédie est circonscrite à une situation précise où est refusée du côté du monde la possibilité d'un affairément dont le soi attend sa détermination ; elle répond à une négativité accidentellement libérée au sein de cette situation. Ce premier degré opère assurément l'affranchissement à l'égard de la vocation, présentant un engendrement de l'acédie de manière immanente au monde. L'affranchissement à l'égard du désert est également opéré, dans la mesure où cet engendrement est attaché à une situation de non-abondance où le refus, du côté du monde, peut être restreint à une chose précise, dont un affairément ou comblement précis est attendu. Mais le sens ultime de ce deuxième affranchissement n'est pas atteint, à savoir l'indépendance à l'égard de toute situation de parcimonie, où pourrait être atteinte dans l'acédie une généralité plus conforme à son statut originaire de tentation ou de péché. Sous cette forme

de premier degré, elle se limite en effet à une expérience affective assujettie à des conditions environnementales précises.

L'affranchissement à l'égard de toute situation extérieure de non-abondance n'est accompli qu'au deuxième degré, grâce à la provenance intérieure de la rupture, c'est-à-dire à l'assomption de l'indétermination. Ce deuxième degré doit être plus exceptionnel dans son occurrence, parce qu'il dépend d'une position qui rompt sciemment avec la position mondaine. Une telle possibilité ne peut se jouer qu'avec un déplacement, de l'attitude mondaine familière, à une attitude *autre*, intermédiaire – au sens où elle n'est ni mondaine, ni éthique –, dont les modalités sont encore à déployer dans leur extension et leur netteté. Cette position ne concerne pas le monde, du moins au sens d'un blasement, d'un mépris hautain ; elle concerne le soi, plus précisément, elle signifie un refus d'avoir à faire avec soi, au sens où ce soi devrait être déterminé à quelque chose. Ce refus ne concerne le sérieux éthique, la résolution, qu'*a fortiori* ; il concerne d'abord le sérieux pratique-pathétique de l'existence – qui n'est jugé faux que depuis un surplomb éthique. La question qui demeure est alors de savoir d'où peut venir une telle rupture, si ce n'est d'une sorte de pressentiment éthique, de l'appel confus d'une exigence de détermination *tout autre que mondaine* du soi. Dans ce cas, serait subrepticement réintroduite l'explication de l'acédie à partir d'une destination supérieure au mondain dans son sens pratique-pathétique, quand bien même elle pourrait être assumée au milieu du monde. L'affranchissement à l'égard de la vocation vient donc en question de manière beaucoup plus problématique à ce degré d'acédie. La possibilité de l'engendrement de celle-ci à partir de l'élément mondain lui-même se joue sous la forme la plus aiguë dans le sens de la rupture en ce deuxième degré. L'enjeu est de rejoindre une *volonté pure d'indétermination*, dont les motivations ne soient pas plus une insatisfaction à l'égard du monde (qui renverrait alors du côté de la non-abondance), que l'attente d'une détermination plus haute de soi.

S'agissant du double affranchissement visé, à l'égard de la vocation comme de toute situation désertique, la direction indiquée est plutôt celle, en dépit de sa rareté, ou peut-être à cause d'elle, du deuxième degré. L'interpellation exercée est tout à fait singulière, ce degré ne correspondant ni à

la position quotidienne de l'homme, ni à la position la plus répandue. Par là, n'est pas désigné à l'acédie le champ d'une extension généralisée à tout homme, ou à l'homme contemporain, mais seulement un lieu singulier où se joue à la fois la possibilité de son immanence mondaine (son engendrement intramondain) – à la condition de ne pas réintroduire subrepticement une préoccupation éthique dans le soi –, et l'affranchissement à l'égard d'une situation de non-abondance – où la faute, en quelque sorte, pourrait être mise au compte du monde lui-même comme refusant quelque chose. Mais s'agissant de la détermination des modalités acédiastes de ce deuxième degré, la question est de savoir s'il est possible de s'en tenir aux strictes limites de l'expérience d'ennui. La question doit être portée au niveau des discordances qui se sont élevées entre les deux figures.

2.2 Discordances : être entraîné en longueur et troisième forme de l'ennui

La composante de l'*être entraîné en longueur* est la plus fondamentale des deux pour l'ennui heideggérien, contenant l'élément temporel qui puise à la source de l'essence elle-même temporelle de l'ennui ; ce qu'elle a soulevé a moins été une résonance qu'une interrogation sur la manière dont l'acédie est concernée par le temps. Par ailleurs, a été constatée une impossibilité pour l'acédie de suivre l'ennui jusqu'à sa troisième forme, y compris au regard de la composante de l'*être laissé vide*. Celle-ci atteint en effet, au sein de la troisième forme d'ennui, l'ampleur d'un refus de l'étant en totalité et sous tout rapport, donc d'un naufrage complet du monde, non pas comme mis matériellement hors de portée dans sa totalité, mais depuis une paralysie, plus en arrière, de l'ensemble des possibilités de faits et gestes du Dasein, envoûté par sa propre essence temporelle, dans l'ampleur inarticulée de son triple horizon. Le problème est donc de rendre compte de la discordance de l'acédie avec l'ennui vu depuis son essence temporelle.

Au premier degré, le contact de l'acédie avec le temps a été déterminé de la manière suivante : une possibilité privilégiée d'occurrence accidentelle de l'acédie réside dans le fait que l'environnement de l'existence soit configuré par le temps. Une situation de rupture acédiaste peut être engendrée par le fait que

telle ou telle occasion attendue d'affairement ne se présente pas au temps où elle est attendue. Une extension est possible au-delà de la situation d'attente envisagée par Heidegger : l'expérience de l'acédie peut être liée à un changement de régime d'existence, un changement d'environnement attaché à une période temporelle précise, entraînant l'abandon de tel affairement par lequel on était déterminé – par exemple, le passage du travail au loisir, ou inversement. Mais que la rupture ait son origine dans les déterminations temporelles de l'existence ne veut pas dire que la négativité acédiaste soit essentiellement ou exclusivement un sentiment de temps long. L'acédie évagrienne, si l'on en conserve encore quelque mémoire, pouvait intégrer des contenus affectifs voisins mais distincts, sentiment d'abandon, tristesse, découragement, désespoir. La structure générale semble importer davantage que le contenu affectif ; cela veut dire que l'affectivité propre à l'ennui est seulement susceptible d'entrer sous la juridiction de l'acédie. Mais ce rapport d'inclusion demande à être éclairci.

Au deuxième degré, le rapport de l'acédie au temps a été déterminé, à partir de la deuxième forme d'ennui, comme toute-présence, c'est-à-dire oubli de la dimension de l'avoir été et de l'à venir. L'agir acédiaste a trouvé l'expression plus précise d'un gaspillage de temps dans le non-sérieux, par lequel le temps propre ne trouve aucun usage déterminé, et se rassemble en une tranquille immobilité de fond, dont on s'est demandé si elle ne pouvait devenir angoissante. Mais cet élément temporel ne vient en question dans l'acédie que parce qu'il est question du soi, laissé indéterminé. L'accent acédiaste porte sur le soi comme susceptible de recevoir des déterminations personnelles concrètes, c'est-à-dire sur un niveau moins profond que celui de son essence temporelle, qui se trouve au fondement de la possibilité même de ces déterminations. Si l'essence du soi est temporelle, il est inévitable que le temps vienne en question dans l'acédie, mais cela ne veut pas dire que l'essence de l'acédie soit temporelle.

La clef du débordement de l'ennui sur acédie se trouve peut-être là : l'ennui se trouve certes au fondement de la possibilité de la négativité acédiaste, étant une tonalité touchant à l'essence temporelle du soi ; mais l'acédie elle-même ne fait que mettre en jeu cette essence, sans l'exprimer purement et pour

elle-même. Alors il serait compréhensible que la troisième forme se trouve hors du champ de l'acédie, concernant l'essence temporelle en elle-même, en arrière de l'indétermination du soi. L'impossibilité de suivre jusqu'à son terme le mouvement heideggérien au sein de l'ennui, à savoir le devenir profond, donne en tous cas un éclaircissement sur notre propre visée. Fonder la négativité acédiaste depuis sa possibilité essentielle dans le soi ou dans l'homme n'a jamais été le sens de notre perspective ; il s'est toujours seulement agi de la structure acédiaste et de ses manifestations, ou du thème acédiaste et de ses variations. Notre question est plutôt de savoir *comment* on est ou devient acédiaste que *pourquoi* il est possible de l'être, ou de quel fond provient la possibilité pure de la négativité affective libérée dans l'acédie.

Mais la discordance entre ennui et acédie ne se trouve pas seulement dans les profondeurs ; peut-être faut-il interroger le statut même de *tonalité* de l'acédie. Comme déjà noté, celle-ci ne se réduit pas à la tonalité d'ennui, étant susceptible d'en englober d'autres, ayant chacune leur caractère propre, la tristesse, et plus proprement, le désespoir – et Heidegger écrit que « cet ennui profond ne mène jamais au désespoir sans subir une transformation essentielle en laquelle il vire à une autre tonalité » (p. 214). La question est alors de savoir si l'acédie, par ce pouvoir d'en englober plusieurs, est elle-même une tonalité. Si elle s'exprime sous la forme d'une tonalité affective, dans telle ou telle configuration concrète, son sens a été finalement rejoint comme une position, plus exactement, une manière de se tenir au sein d'un événement négatif, celui d'une rupture. Cette position a été formulée comme *refus de lâcher ce qui est impossible*, sous une forme soit passive, venant de l'état de détermination mondaine et attendant son rétablissement, soit assumée, ayant voulu et maintenant la rupture – l'absence de liaison déterminante au monde. L'élément essentiel de l'acédie se trouve alors dans le rapport au monde, plus précisément dans le fait de continuer à se tourner vers celui-ci en dépit de la rupture de la liaison déterminante avec lui. Au premier degré, cela se traduit dans une agitation substitutive et défectueuse dans l'attente d'être restitué à la liaison habituelle, et au deuxième degré, dans une fréquentation pratique-pathétique absolument déga-
gée.

La nécessité se présente alors de sortir du champ de l'ennui, dans la mesure où, comme position à l'égard du monde, l'acédie est susceptible d'une extension plus large que celle d'une tonalité affective relative à une situation, aussi large que l'existence entière – au sens où une existence peut se tenir sous la domination de tel ou tel péché. Même dans sa deuxième forme, bien qu'elle marque un affranchissement à l'égard d'une non-abondance extérieure, l'ennui se déploie à l'occasion d'une situation s'étendant entre des bornes temporelles précises. La position d'indétermination a, dans cette deuxième forme, le sens d'une licence *momentanée* prise avec soi, cantonnée à un temps qu'on s'est laissé ; il s'agit de venir dans une situation sans rien en attendre pour soi-même, rien qui fasse progresser en un sens quelconque l'existence personnelle, rien qui réponde à un désir ou une préoccupation pratique, et à plus forte raison, rien qui représente un accomplissement sérieux de soi. La question est de savoir ce qu'il en est si la position d'indétermination, au lieu d'être momentanée, est étendue aux proportions entières d'une existence.

L'extension à l'existence entière est possible au premier degré, mais elle dépend du caractère permanent et irrémédiable de la rupture. La structure acédiaste prendrait une forme ressemblant extrêmement à l'ennui-divertissement pascalien : la tentative de recouvrement, dans un agir inquiet, dispersé, superficiel, d'un non-comblement constant par la fréquentation des choses, le comblement dont on dépend ayant été perdu ou restant introuvable. La négativité de l'ennui pascalien, il faut le noter, n'est pas circonscrite au sens de l'ennui heideggérien, comme sentiment de temps long ; elle inclut la tristesse et le désespoir. L'aspect sous lequel le schéma pascalien échappe à l'acédie, est le fait que le comblement attendu, mais refusé par le monde, cantonnant dans une agitation substitutive et intérimaire, n'est pas mondain. La généralisation pascalienne du schéma, non à tel ou tel individu qui aurait subi une rupture quelconque le laissant désormais vide, mais à l'homme dans l'état de péché, est corrélative du fait que la rupture initiatrice se situe dans des profondeurs non-mondaines, sur un plan tout autre, archétypique.

Au deuxième degré, l'extension est possible sous la forme de l'ennui, le laps de temps à l'égard duquel on prend licence peut être élargi à l'existence

entière, celle-ci devenant la situation dans laquelle on se laisse porter. La négativité prendrait alors le sens d'un ennui permanent, constamment connu et senti.

Mais le débordement de l'acédie, comme position d'existence, sur la tonalité d'ennui se pose en un autre sens qu'une telle extension à l'existence entière ; il se pose concernant le rapport plus distant de l'acédie au temps. S'il est proprement question dans l'acédie, comme établi précédemment, de l'indétermination du soi, et non proprement de son essence temporelle, une tonalité acédiaste, où le temps viendrait en question de manière plus distante est possible. La tonalité voisine, rencontrée auprès de Heidegger du côté de l'*être laissé vide*, de manière significative, a été le désespoir.

La nécessité de sortir du champ de l'ennui peut s'imposer par un autre angle. Du côté de l'agir acédiaste corrélé à la rupture, l'énigme réside, au deuxième degré, dans son statut de fréquentation non-déterminante du monde. La rupture avec le mondain ne signifie pas, en effet, qu'on cesse d'évoluer au sein du monde – mais sur un mode, alors, étrangement dégagé. Du côté de la deuxième forme d'ennui, ce dégagement se présente sous la forme de la nonchalance, au sens d'un abandon à la situation. L'énigme se trouve dans la conjonction de présence au monde et d'absence en un sens plus essentiel, c'est-à-dire de retrait du soi ; mais l'on peut se demander si cette forme nonchalante est la seule possible. Dans le cas de l'ennui, la présence sous-jacente, tranquille et sentie de la négativité signifie qu'une certaine présence à soi est laissée, en dépit de la toute-présence à ce qui se déroule. La simultanéité de l'ennui et de l'être pris, leur coexistence superposée, est possible au sein d'un champ de conscience suffisamment étendu et ouvert pour accueillir les deux plans. Cette forme de conscience est permise par le fait que la toute-présence a le sens d'un se-laisser-porter dans la surface, qui laisse relativement libre et tranquille. Mais la possibilité ne peut être écartée que la toute-présence de surface prenne une forme active, concentrée, ou pour le dire autrement, échauffée. Alors il n'y aurait aucune place pour un ennui de fond, tranquille et senti ; nonchalance et savoir de la négativité disparaîtraient en même temps. S'il s'agit encore, alors, du deuxième degré, que signifierait un agir acédiaste où l'on serait *pris* sans pour autant être

engagé en un sens déterminant, et quelle forme prendrait alors la négativité, désormais rejetée en dehors de la toute-présence concentrée dans le moment ? Si l'intuition se trouve confirmée, en dehors du champ de l'ennui, que la simultanéité est attachée à une forme nonchalante de la position d'indétermination, alors il sera possible de penser la structure du deuxième degré en un sens plus large, comme une indépendance des deux plans, une non-communication entre eux ; le trait caractéristique ne serait peut-être plus la tranquillité – un agir d'une extrême énergie étant possible –, mais, pour autant qu'on puisse en juger du point où l'on se trouve, un certain caractère tenable.

2.3 Élaboration des rapports entre ennui et acédie et sortie du champ de l'ennui

Les rapports entre acédie et ennui peuvent être figurés sur un mode géométrique. Si l'ennui est représenté par un plan vertical, allant de ses formes superficielles à son essence pure, temporelle, l'acédie peut l'être par deux plans horizontaux, coïncidant avec ses deux degrés. Le plan du premier degré d'acédie coupe celui de l'ennui au niveau de la première forme, et le plan du second degré au niveau de la deuxième forme d'ennui. Mais de même que le plan de l'ennui a un prolongement qui dépasse l'acédie dans le sens de la profondeur, le plan de l'acédie excède celui de l'ennui en largeur.

Le débordement de l'ennui sur l'acédie dans le sens de la profondeur a le sens suivant : parce qu'elle est un rapport au monde, l'acédie repose sur une position d'existence telle que la négativité qu'elle engendre, si elle prend la forme de l'ennui – ce qui requiert des conditions précises – ne peut être autre chose qu'un ennui de première, et plus exceptionnellement, de deuxième forme. Dans la troisième forme, en effet, un rapport au monde n'est plus du tout possible, de l'intérieur même du soi, c'est-à-dire qu'il n'est même plus requis ou attendu ; tout a sombré dans une indifférence.

Le croisement des plans de l'ennui et de l'acédie est possible parce que la structure acédiaste est susceptible de s'exprimer sous la forme de l'ennui, dans son articulation avec le passe-temps, sous ses deux premières formes heideggériennes. L'élément qui fait que la crise ou la position acédiaste (pour distinguer

entre le degré passif et le degré assumé) prend la forme de l'ennui est sa circonscription à un laps de temps précis – c'est-à-dire qu'il faut que le soi vienne en question sous l'angle de la temporalité, ou que l'indétermination prenne un accent proprement temporel.

Le débordement de l'acédie sur l'ennui signifie, quant à lui, que la position acédiaste – le cramponnement au monde devenu impossible comme principe de détermination – est susceptible d'accueillir d'autres formes de négativité que l'ennui, si le soi vient en question sous un aspect non proprement temporel. À cet égard, la distinction des deux degrés devrait pouvoir être réinvestie au sein des autres tonalités affectives comprises sous l'acédie. S'il s'agit, de façon privilégiée, du désespoir – ce qui reste à établir –, il faut savoir en quel sens l'indétermination du soi s'y exprime, et quel changement de configuration doit être opéré pour que la négativité acédiaste module dans cette tonalité.

La région indiquée, en tous les cas, pour l'atteinte de la figure existentielle de l'acédie est celle du deuxième degré, comme position intermédiaire, ni mondaine, ni éthique, dans ses extensions extérieures à l'ennui ; la direction présumée de cette extension est celle du désespoir, d'abord parce que celui-ci a été rencontré dans le voisinage de l'ennui, ensuite parce qu'il se trouvait originellement contenu dans l'acédie évagrienne, touchant à un aspect essentiel et emblématique de celle-ci, largement répercuté par la tradition ultérieure : le découragement. Dans tous les cas, une assistance nouvelle, autre qu'heideggérienne, est requise : celle de Kierkegaard, en un sens qui apparaîtra au sein de sa fréquentation.

Avant d'y entrer, en un dernier lieu, un éclaircissement apporté négativement par la fréquentation heideggérienne, à l'égard du *devenir existentiel* visé, doit être donné. S'agissant de l'avancée opérée dans la direction du mondain, du non-chrétien et du présent, la direction dégagée pour l'acédie diffère profondément de celle qu'emprunte le cheminement heideggérien lui-même concernant l'ennui, dont l'horizon est ultimement éthico-métaphysique. L'étrangeté à l'égard de cet horizon provient de l'intérieur de l'acédie, ou plutôt, de notre propre visée problématique au sein de l'acédie. Il commence pourtant à se faire sentir que notre interrogation porte, au sein d'une certaine variation singulière

d'acédie, sur ce qu'il en est du soi, en un sens qui a quelque rapport à l'éthique. Mais en cela, il ne peut être question d'une quelconque assumption au regard de la situation contemporaine de l'homme ou de la métaphysique au point où elle est parvenue de son histoire – la réticence est apparue avec la question d'un ennui profond du Dasein contemporain. Il commence à apparaître, en même temps, que cette non-assumption fait partie de la question ; notre propre questionnement se meut dans l'élément d'un déracinement lui-même de nature acédiaste, se déroband à l'assumption d'un quelconque problème déjà délimité, métaphysiquement ou théologiquement. L'acédie n'est pas seulement le problème, au sens d'un objet abordé du dehors dont on se demanderait ce qu'il est ; elle est le mode même du questionnement, son élément propre.

Le devenir actuel visé sous le terme d'*existentiel* ne peut désormais plus passer pour un simple projet de sécularisation de l'acédie. Il n'est plus possible d'évoluer dans une fausse neutralité, sous le couvert d'une possibilité exigée depuis l'histoire de l'acédie, à savoir la mise au jour de sa mondanité depuis l'exigence d'homogénéité avec les autres péchés. Le souci de ne pas perdre la mondanité exprime une préoccupation elle-même acédiaste en direction du monde ; de même est acédiaste l'étrangeté à l'égard du religieux ou de l'éthique. Ce qui est visé sous ce nom de *devenir existentiel* peut à présent recevoir une détermination plus précise que le vague horizon négatif du mondain, du non-chrétien et du présent, ou que le double affranchissement à l'égard du désert et de la vocation. Il s'agit de rejoindre une position acédiaste d'existence, potentiellement assumable, dans son caractère problématique propre, irrésolu et fluctuant, dans une liberté à l'égard de toute condamnation morale ou psychologique. En cela, l'existentiel lui-même en tant qu'acédiaste est la question, dans sa formulation comme dans son expression vécue.

IV. Moment kierkegaardien

Au-delà de l'ennui

À l'issue de la traversée de l'ennui heideggérien, l'acédie se présente dans des proportions plus étendues qu'une tonalité ou une expérience affective, ayant été rejointe comme une manière de se tenir au sein de l'événement négatif d'une rupture avec le monde, susceptible à ce titre de moduler dans d'autres tons que l'ennui. Les parages auprès desquels on entend rechercher une forme d'acédie immanente au monde, affranchie doublement du désert et de la relation constitutive à une vocation (qu'elle soit chrétienne ou simplement éthique), sont désormais beaucoup plus déterminés. On s'est sensiblement rapproché d'une variation existentielle singulière, où résonne peut-être le problème de l'acédie à l'état pur ; du moins, les modalités d'une telle variation ont été rejointes, auprès de la pensée heideggérienne de l'ennui, au sein de ce qu'on a nommé un *deuxième degré* d'acédie. Le niveau d'une acédie de premier degré a été repoussé comme n'accomplissant pas l'émancipation à l'égard du désert, ne déliant pas l'assujettissement à une situation de parcimonie.

La nécessité de sortir de l'ennui s'est imposée au regard de l'acédie comme position, susceptible de prendre les proportions de l'existence entière – mais une telle extension pourrait encore recevoir le sens de l'ennui –, et susceptible, pour autant que l'indétermination du soi y vienne en question sur un mode autre que temporel, de prendre la forme d'autres tonalités que l'ennui.

L'enquête porterait alors du côté du désespoir, plus précisément, elle consisterait dans la recherche du sens d'un désespoir acédiaste, de deuxième degré principalement – mais sa distinction par rapport à un désespoir acédiaste de premier degré ne pourrait manquer de venir en question.

Le recours à une assistance kierkegaardienne a lieu depuis cette extension nouvelle, d'abord celle de la position d'existence acédiaste de deuxième degré, recherchée comme étendue à une existence singulière, ensuite en direction, peut-être, du désespoir. Ce qu'on cherche est une *position d'existence*, qui ne peut être incarnée que par une figure incarnée. Pourquoi se tourner vers Kierkegaard ? L'intervention de celui-ci est compréhensible pour ce qui concerne le désespoir, mais pour la quête principale, elle est d'une évidence beaucoup moins grande. L'appel kierkegaardien provient en réalité d'un lieu extrêmement précis, au sein de l'*Alternative*, qui concerne le passage entre l'esthétique et l'éthique, plus exactement, qui montre une figure d'entre-deux, une position esthétique à l'extrême limite de l'éthique. Le désespoir entre en question dans cette figure, et ce qu'on propose est de l'atteindre d'abord à partir de cette position. Concernant le désespoir, on doit s'attendre, tout comme l'ennui, à ce qu'il ne coïncide que sur un point précis avec l'acédie en général, et avec le deuxième degré en particulier ; il sera abordé pour lui-même en un second lieu, celui de l'échelle du désespoir déployée dans la *Maladie à la mort*.

L'apparence peut légitimement s'élever, avec l'entrée en scène de Kierkegaard, d'une régression à l'égard de l'exigence de l'avancée en direction du présent et du non-chrétien. Concernant la première dimension, le champ de la modernité ayant été rejoint, on peut s'estimer délié de la nécessité d'une avancée chronologique. Concernant la seconde, en revanche, on ne peut se défendre en arguant ne pas rechercher auprès de Kierkegaard l'élément chrétien – il est impossible de ne pas le rencontrer. Mais le rencontrer ne veut pas dire qu'on doive en contaminer de nouveau la pensée de l'acédie, en un sens constitutif ; en outre, les rapports au religieux, de même qu'à l'éthique, peuvent très bien se trouver, au sein de cette pensée, déterminés négativement, en un sens qui intéresse notre propre perspective. L'acédie, même immanente, ou justement en tant qu'immanente au monde, ne peut être tenue quitte de tout rapport avec un

point de vue se posant comme supérieur ; l'éthique comme le religieux semblent toujours rencontrés aux confins de l'acédie, sur le point où il s'agit d'en sortir. Du point de vue immanent à l'acédie qui est le nôtre, une telle sortie se présente comme une complète impossibilité ; mais l'exploration interne du territoire de l'acédie impose aussi d'aller jusqu'à ses confins, ses limites extrêmes et infranchissables, moins pour trouver le point où une issue pourrait se présenter que pour mesurer toute l'amplitude qu'elle couvre.

Outre le sens de la venue en question du désespoir, sous une position acédiaste, les interrogations avec lesquelles on vient au devant de Kierkegaard doivent être explicitées. La focalisation s'est resserrée sur le deuxième degré d'acédie ; concernant l'élément fondateur de ce degré, à savoir une rupture de provenance intérieure, assumée, ayant le sens d'une position d'indétermination, le problème posé est le sens de son engendrement intramondain. Par là, on ne vise nullement une rupture avec le monde de l'ordre du renoncement ou du détachement anachorétique, mais un dégagement à l'égard du monde sous un certain rapport seulement, celui de la détermination du soi – et cette position doit représenter, d'une manière ou d'une autre, un avantage particulier pour le soi. Mais le problème du rapport à l'éthique – comme domaine de la résolution de soi – au sein d'une telle position, ne peut être qu'intensifié par rapport au premier degré, puisque l'assomption négative qui en constitue le fond se tient dans une ressemblance ambiguë avec le renoncement au monde en vue d'une résolution de soi en un sens plus haut. Le rapport négatif à l'éthique est donc en question.

Une interrogation peut être soulevée au sein de la position d'indétermination comme déliement, concernant l'articulation en elle du rapport au monde et du rapport à soi. Dans quel ordre faut-il l'entendre ? La position de soi dans une toute-présence à la situation engendre-t-elle l'inhibition de la possibilité d'être déterminé, ou bien un refus premier d'être déterminé laisse-t-il libre la possibilité de la toute-présence ? Peut-être faut-il penser les deux dans l'unité d'un même geste, l'assomption d'une liberté du soi, non-aliéné dans les déterminations mondaines.

Les modalités de l'agir acédiastes, comme fréquentation non-déterminante du monde, restent énigmatiques, tandis qu'on cherche aussi à savoir s'il est nécessairement nonchalant, ou s'il peut être échauffé, et dans quelle mesure la nonchalance est liée au savoir de la négativité.

1 *L'Alternative*

1.1 L'esthéticien supérieur

Une figure d'entre-deux, entrant en résonance avec l'ambiguïté de ce que nous avons délimité comme un deuxième degré d'acédie, se donne à lire dans un texte précis de Kierkegaard, occupant la deuxième partie de *L'Alternative* sous l'intitulé de « L'équilibre de l'esthétique et de l'éthique dans la formation de la personnalité »¹. Ce texte a la forme d'une lettre adressée par un homme se tenant au stade éthique à un autre, qu'il tient pour un ami, se tenant aux confins du stade esthétique – un esthéticien extrême ou supérieur, donc. Encore une fois, la résonance ne peut être attestée qu'en étant exposée ; plutôt qu'une reconstruction artificielle, ordonnée à partir des schèmes acédiastes, il est préférable de suivre dans sa linéarité le développement kierkegaardien, en prêtant l'oreille aux éléments susceptibles d'apporter une modulation précise aux schèmes acédiastes, et de dépasser les limites rencontrées auprès de l'ennui. La ligne kierkegaardienne est d'un enchaînement extrêmement serré, mais assez libre, dont il n'est sans doute possible de restituer qu'une trame appauvrie, réduite à ce qui permet de comprendre et à ce qui exerce de notre côté une résonance ; il est seulement possible d'espérer qu'une harmonie s'élève de cette maigre partition.

Il s'agit toujours pour l'éthicien, s'adressant à l'esthéticien, de placer celui-ci devant ses propres limites, telles qu'il les aperçoit depuis son point de vue supérieur. Le propos de l'éthicien prend son origine dans l'usage par l'esthéticien de la formule « ou bien... bien », en un sens tout autre qu'éthique –

¹ Sören KIERKEGAARD, *L'alternative, deuxième partie* in *Œuvres complètes*, t. 4, trad. Paul-Henri TISSEAU et Else-Marie JACQUET-TISSEAUT Paris : Orante, 1970, p. 143-297.

seul plan où le choix trouve sa vérité. L'esthéticien se tient en effet dans le non-sérieux à l'égard de l'existence, ou comme le formule à son adresse l'éthicien, « La vie, dis-tu, est une mascarade ; elle est pour toi un inépuisable sujet de divertissement et personne encore n'a réussi à te démasquer » (p. 145). Son attitude est, à l'égard des autres, une complète duplicité, une dissimulation.

Ton occupation est de garder ton incognito, et tu y excelles, car ton masque est de tous le plus énigmatique ; en effet, tu n'es rien ; tu n'es jamais que par rapport aux autres, et ce que tu es, tu l'es par cette relation. (p. 145)

Ici apparaît déjà un écho à l'indétermination acédiaste, l'absence de déterminations du soi, laissant un *rien* à son emplacement, corrélée à une disponibilité à tout du côté du dehors, une capacité à revêtir les formes imposées par le dehors. La dissolution dans le multiple est alors le risque encouru par l'esthéticien, attaché par l'éthicien à la menace hypothétique d'une « heure de minuit où chacun doit lever le masque » (p. 145).

Imagines-tu rien de plus terrible qu'une fin où ton être intime se résoudrait dans la multiplicité, où tu deviendrais réellement plusieurs, légion, comme les malheureux démoniaques, perdant ainsi ce que l'homme a de plus profond et de plus sacré, la puissance unificatrice de la personnalité ? (p. 146)

L'esthétique, du moins au sens extrême où elle est manifestée par cet esthéticien singulier, est un plan où fait défaut l'unité personnelle. Mais cette position fuyante et indéterminée repose sur une négativité de fond mélancolique, dénoncée par l'éthicien comme une « fuite éperdue » et une « passion de destruction » (p. 146).

... voilà bien ce que tu veux : tout anéantir ; tu veux assouvir sur la vie ton appétit de doute. [...] tu n'es capable de rien et tu n'as d'autre plaisir qu'à faire sept fois le tour de la vie en sonnant de la trompette pour laisser ensuite tout crouler, afin que ton âme s'apaise et tombe même dans la mélancolie, et que tu puisses évoquer Écho ; car il ne se fait entendre que dans le vide. (p. 146)

Là se trahit une volonté de négativité, à laquelle *l'appétit de doute* suggère une origine intellectuelle – la formule « ou bien... ou bien » est qualifiée, plus loin, de « sagesse ambiguë » ou de « douteuse sagesse » (p. 148). Une telle origine intellectuelle est envisageable pour l'acédie, mais la question qui se pose est de savoir dans quelle mesure la rupture assumée, constitutive du deuxième degré, doit être ainsi ramenée à la *mélancolie*, comme manie négatrice, ou en d'autres termes à un *désir du vide*. Un élément de discordance s'élève en tous

cas, et le souci doit toujours être, quelle que soit l'attraction qui s'élève du propos kierkegaardien, de ne pas perdre la singularité acédiaste.

La sortie de l'indétermination où se tient l'esthéticien exigerait une résolution. À cet égard, ne fait défaut à celui-ci, du point de vue de l'éthicien, que l'énergie d'acquiescer la « possession de soi-même » (p. 148). Suit un développement qui peut éclairer le rapport problématique au temps, au sein d'une attitude qui ne détermine pas – c'est-à-dire, dans les termes kierkegaardiens, ne choisit pas. Le temps, pendant que le choix est retardé, suit sa course.

... [si l'homme] oublie de tenir compte de la course, il arrive un moment où il n'est plus question d'une alternative, et non parce qu'il a fait le choix, mais parce qu'il a omis de l'effectuer ; en d'autres termes parce que d'autres ont choisi pour lui et qu'il est perdu. (p. 149)

Le rapport au temps se trouve déterminé, au sein du non-choix, d'une manière qui fait écho avec la deuxième forme heideggérienne de l'ennui, comme *gaspillage* ou *laisser passer*. Le risque ultime, se laissant apercevoir depuis le point de vue éthique, est encore une fois la perte de soi. L'esthéticien supérieur se tient, précisément, dans la délibération permanente, sans jamais opérer le choix. Placé devant un dilemme concernant ce qu'il pourrait devenir, « ou bien pasteur – ou bien acteur » (p. 150), il étudie les possibilités avec passion, mais sans se déterminer le moins du monde.

Ton énergie passionnée s'éveille tout entière ; de ses cent bras, ta réflexion étreint l'idée du sacerdoce. Tu n'as plus de repos ; nuit et jour tu rumines ce projet ; tu lis tous les ouvrages que tu peux dénicher sur la question [...] mais tu n'es pas devenu pasteur. (p. 150)

Ainsi s'écoule ta vie. Après avoir perdu dix-huit mois dans ces considérations, après avoir tendu toute la force de ton âme avec une admirable énergie, tu en es au même point. Alors se brise le fil de la pensée ; tu deviens impatient, passionné ; tu mets tout à feu et à sang... (p. 151)

L'activité en question se présente comme un échauffement intellectuel, donc sous une figure intensément énergétique, mais sans être plus déterminante que le passe-temps nonchalant de la deuxième forme d'ennui. La disponibilité de surface est ce par quoi est laissée intacte l'indétermination du fond, dans une consonance frappante avec la formule heideggérienne, concernant la deuxième forme de l'ennui, d'« *attester et laisser être là* » :

Mais ce n'est pas là choisir, c'est ce qu'on appelle en danois laisser courir, ou encore une médiation comme celle qui consiste à tout laisser en l'état. Alors tu te sens libre, et tu tires au monde ta révérence. (p. 151)

Cette impossibilité de choisir est attachée à l'esthétique lui-même : « ton choix est d'ordre esthétique, ce qui n'en est pas un, car, strictement, au sens propre, le choix est l'expression de l'éthique » (p. 152). Il n'y a que deux figures du choix esthétique : l'immédiateté complète – mais alors il ne s'agit pas d'un choix, seulement d'une adhésion à ce qui vient du dehors –, et la dissolution dans la multiplicité.

Quand un homme, sur le plan esthétique, examine une foule de tâches qu'il pourrait proposer à sa vie, comme toi tout à l'heure, il n'est guère devant un dilemme, mais devant toute une multitude, parce que le facteur personnel qui détermine le choix ne porte pas ici l'accent éthique et que, faute de choisir absolument, on ne choisit que pour le moment, en s'exposant par suite à choisir autre chose le moment suivant. (p. 152)

Est suggéré, par là, qu'il est impossible de se déterminer au plan esthétique, et l'on retomberait par un autre biais, dans l'idée d'une attitude acédiaste extrêmement répandue dans le monde, ayant cette fois toute l'extension de la sphère esthétique. Mais notre propre notion de *détermination de soi* n'a jamais prétendu au sens véritable d'une résolution éthique de soi ; en ce sens, une détermination esthétique de soi, correspondant à ce qu'on appelle l'attitude mondaine, est possible, bien qu'au point de vue éthique elle soit impropre. La question est tout de même de savoir si l'attitude mondaine, comme attitude de détermination esthétique de soi, ne consiste pas, précisément, dans une ignorance de son caractère non véritablement déterminant, ou plutôt, parfaitement contingent et sans consistance. Alors le fait de se tenir, au plan de l'esthétique, dans une indétermination assumée, signifierait une assomption complète et extrême de l'esthétique, dans son impossibilité propre d'offrir au soi la moindre détermination et le moindre sérieux – position sur laquelle l'esthéticien supérieur et l'acédiaste de deuxième degré se rejoindraient. L'hypothèse devra recevoir confirmation.

À ce moment du développement kierkegaardien, est exposée la conception du choix éthique, dont il est impossible de faire l'économie, pour attester en quoi la position acédiaste se trouve en dehors. Le choix éthique, c'est-à-dire véritable, contrairement au pseudo-choix esthétique, n'a pas une grande quantité

de possibilités devant lui, mais en contrepartie, « l'acte de choisir prend [...] une importance beaucoup plus grande » (p. 152). Cet acte est l'affirmation de la personnalité, et à cet égard, « il s'agit moins de la justesse que de l'énergie, du sérieux, du pathétique que l'on y apporte » (p. 152). En dernier ressort, le religieux s'exprime déjà au sein de l'éthique, dans la mesure où, par le choix, l'homme « entre en rapport immédiat avec la puissance éternelle dont l'omniprésence pénètre toute la vie » (p. 152). Il n'est pas de notre ressort de statuer sur les rapports, au sein de la pensée kierkegaardienne, entre les sphères éthiques et religieuses ; la liaison des deux, ou plutôt le fait que le religieux, c'est-à-dire l'élément chrétien, trouve une expression éthique, signifie seulement que Kierkegaard le pense comme inscrit dans le monde – le fait n'est peut-être pas sans importance à l'égard de la provenance monastique de notre propre cheminement.

Quoi qu'il en soit, l'esthétique n'est pas le domaine de la détermination sérieuse de soi. À tout homme se présente une alternative, « vivre, ou bien sur le plan esthétique, ou bien sur le plan éthique » (p. 153), mais elle n'est pas elle-même le lieu d'un choix. L'esthétique se tient sur un plan inférieur au choix – ou comme le formule l'éthicien, « en vivant en esthéticien on ne choisit pas » (p. 153) ; si l'esthétique rencontre l'éthique et se choisit lui-même, il devient *péché*, c'est-à-dire qu'il prend des déterminations éthiques, mais négatives. Comme l'écrit Kierkegaard, « quand, après avoir vu l'éthique, on choisit l'esthétique, on ne vit pas sur le terrain esthétique, car on pêche et l'on révèle des déterminations éthiques, même si la vie doit alors être qualifiée d'immorale » (p. 153). Un tel choix de l'esthétique contre l'éthique n'est pas nécessairement le sens de la position acédiaste en tant qu'assumée. L'assomption acédiaste de l'indétermination peut être engendrée de manière immanente à l'esthétique et y demeurer ; elle ne prend un tel sens de *péché* que dans la mesure où elle rencontre l'éthique et se choisit contre elle. Elle reçoit alors, au sein d'un tel choix, une accentuation démoniaque.

Curieusement, en dépit de l'alternative entre l'éthique et l'esthétique, l'existence de la plupart des hommes semble se tenir dans un entre-deux.

... ils ne vivent pas sur le plan esthétique ; mais l'éthique ne leur est pas non plus apparu en son intégrité ; aussi ne l'ont-ils pas proprement rejeté et ne pêchent-ils pas, sinon dans la mesure où c'est un péché de ne vivre ni selon l'esthétique, ni selon l'éthique. (p. 153-154).

Peut-être est confirmée, par là, notre affirmation d'une non-assomption de l'esthétique au sein de l'attitude mondaine. Cet entre-deux n'est pas celui de la position acédiaste assumée ; celle-ci se tient au plan esthétique, ou si elle a rencontré l'éthique et l'a rejeté, sur un plan négativement éthique.

Le dilemme par où l'éthique est susceptible d'être instaurée – et donc le démoniaque – ne consiste pas à choisir entre le bien et le mal, « il désigne le choix par lequel on exclut ou choisit le bien et le mal » (p. 154) ; à cet égard, « l'esthétique n'est pas le mal, mais l'indifférence » (*loc. cit.*). Le dilemme qui se pose est celui de « savoir sous quelles catégories on veut considérer toute la vie et soi-même » (*loc. cit.*) ; l'entrée dans l'éthique consiste non à choisir « entre vouloir le bien ou le mal » (*loc. cit.*), mais à choisir le vouloir, par où « le bien et le mal se trouvent posés » (*loc. cit.*). Ce choix constitue le « baptême de la volonté qui introduit celle-ci dans l'ordre éthique » (*loc. cit.*). En ce sens, demeurer dans l'esthétique consiste à ne pas choisir, à demeurer dans le non-choix, en-deçà du choix – la position acédiaste assumée, est encore une fois rejointe comme se tenir en-deçà du choix, donc de l'éthique, comme reculé devant l'éthique, autrement dit, elle coïncide avec le sens même de l'esthétique.

Suit une digression sur la philosophie (p. 154-161), qui peut être laissée dans l'ombre, à l'issue de laquelle Kierkegaard revient au choix éthique. Le dilemme qui fait surgir l'éthique, c'est-à-dire non le choix lui-même, mais l'apparition de « la réalité de l'acte de choisir » (p. 161), est un moment d'une solennité particulière.

Quand donc le calme s'est épandu sur toutes les choses à l'entour, solennel comme la nuit étoilée, quand l'âme devient seule dans tout l'univers, elle voit apparaître devant elle [...] la puissance éternelle elle-même ; alors le ciel semble s'ouvrir, et le moi se choisit ou plutôt se reçoit. [...] la personnalité reçoit l'accolade qui la sacre chevalier de l'éternité. L'homme ne devient pas autre qu'il n'était auparavant, il devient lui-même ; sa conscience se rassemble, et il est lui-même. (p. 161)

Si la constitution de la personnalité relève de l'éthique, le foyer de la personne est en dernier ressort religieux. Ce moment est celui du saut dans

l'éthique : « il ne s'agit pas d'un choix particulier, tu le vois à ceci : ce qui se montre de l'autre côté de cet acte, c'est l'esthétique, qui est l'indifférence » (p. 162). Les deux termes du dilemme sont « choisir ou omettre de choisir » (*loc. cit.*), il s'agit donc d'un *choix absolu*. Par là, l'esthétique et le contenu esthétique de la vie ne sont pas supprimés, seulement restitués à la relativité.

Ainsi, le choix absolu pose l'éthique ; mais il n'en résulte nullement l'exclusion de l'esthétique. [...] En se choisissant, la personnalité se choisit selon l'éthique, et elle exclut absolument l'esthétique, mais l'homme se choisit pourtant lui-même, sans revêtir par là une autre nature : il devient lui-même, et tout l'esthétique retourne à sa relativité. (p. 162)

À ce point, intervient un développement sur ce qu'est la vie esthétique, à travers différents stades possibles, en vue de situer l'esthéticien supérieur au sein de sa propre sphère. Le trait définitoire de l'esthétique est l'immédiateté ; l'élément esthétique est « en l'homme ce par quoi il est immédiatement ce qu'il est » (p. 162), et « celui qui vit dans, par, de et pour l'esthétique en lui vit sur le plan esthétique » (*loc. cit.*). À cette immédiateté, l'esthéticien supérieur ne fait pas exception : « tu n'es jamais que dans le moment ; aussi ta vie s'éparpille-t-elle sans que tu puisses en donner la raison » (p. 163). Cette immédiateté rejoint la toute-présence propre au deuxième degré d'acédie. Il est frappant, encore une fois, que l'esthétique même, non pas seulement tel qu'exprimé par l'esthéticien supérieur, mais dans ses déterminations générales, manifeste des déterminations acédiastes. Cela semble d'autant plus juste que l'attitude générale des hommes n'est pas esthétique (voir p. 153-154) ; mais même à l'égard des autres esthéticiens, il est possible que l'esthéticien supérieur se distingue comme celui qui exprime l'esthétique dans sa pureté extrême, c'est-à-dire qui assume l'impossibilité, pour l'immédiateté, d'être réellement déterminante.

La conception esthétique de la vie suivante reçoit la formulation suivante : « on doit jouir de la vie » (p. 163). En cela l'esthéticien supérieur se trouve, ne lui en déplaise, dans le voisinage de la foule des jouisseurs², « ces confrères en esthétiques dont [il hérite] et [qu'il ne veut] nullement reconnaître » (p. 164). Il s'en distingue cependant par le fait que « jusqu'à un certain point, [il

² « ... il doit être désagréable d'avoir de la vie une conception commune à tous les bambocheurs et chasseurs de sensations » (p. 164)

est] au-delà du domaine esthétique » (p. 164) – il faudra voir le sens de ce dépassement, et comment il s'articule avec notre intuition d'un extrémisme esthétique propre à l'esthéticien supérieur. L'éthicien se livre à un passage en revue des stades de la conception esthétique de la vie qui précèdent la position de l'esthéticien supérieur, stades où à chaque fois, « la personnalité est déterminée de manière immédiate » (p. 164). Là, un élément non-acédiaste vient se glisser dans l'esthétique : la personnalité s'y trouve bien *déterminée* – ce que, du reste, suggère l'idée même d'une *conception esthétique de la vie*. Une telle détermination n'a rien à voir avec la résolution éthique, et ne donne à la personnalité qu'une consistance fallacieuse – cela signifie qu'il est possible de se tenir dans l'esthétique sur un mode qui ne se tient pas à la hauteur du sens pur de l'immédiateté.

Si la détermination immédiate de la personnalité est physique, et sa condition interne à l'individu, on obtient la conception selon laquelle le bien le plus précieux est la santé, et à un degré plus poétique, la beauté ; si la condition est externe, la conception atteinte est celle selon laquelle la richesse, les honneurs, la noblesse, ou bien encore un être aimé, sont « la substance et la tâche de la vie » (p. 166). On voit bien, ici, un engagement personnel à l'égard de tel ou tel élément de la vie, et partant, une position non-acédiaste, bien qu'esthétique. Viennent ensuite les conceptions attachées à une condition « inhérente à l'individu, mais sans être posée par lui » (p. 166), celles où la personnalité est déterminée par le talent, de quelque nature qu'il soit, pratique ou intellectuel.

À l'égard de ces conceptions esthétiques de la vie, l'esthéticien supérieur se tient dans une position de raillerie, refusant de leur reconnaître le privilège de vivre sur le plan de l'esthétique ; de fait il s'en distingue, en un sens dont l'éthicien, tout en le reconnaissant, manifeste l'ambiguïté.

Que tu aies une autre intelligence de la jouissance, je ne le nie pas, mais cette différence est secondaire ; le principal est de vouloir jouir de la vie. La tienne est beaucoup plus raffinée que la leur, mais la leur est aussi beaucoup plus innocente que la tienne. (p. 166)

Reste à déterminer si la distinction propre à l'esthéticien supérieur coïncide avec son placement dans une position acédiaste de deuxième degré. Ces conceptions esthétiques ont ceci de commun qu'elles se fondent sur « un

objet unique et précis » (p. 167) ; vient alors une conception fondée sur la diversité en tant que telle, c'est-à-dire prônant de suivre son plaisir. Curieusement, cette conception entre dans le champ de l'esprit, de la réflexion.

Cependant, le plaisir est en soi multiple et l'on voit que ce genre de vie se résout en une multiplicité indéfinie [...]. Dans la mesure où cette conception se résout en une multiplicité, il est clair qu'elle relève de la sphère de la réflexion ; cependant, cette réflexion n'est jamais que de l'ordre fini, et la personnalité demeure dans son immédiateté. (p. 166-167)

L'individu qui suit une telle conception ne s'en tient pas moins, en dépit des variations de la jouissance, dans le moment. Une telle conception se voit affectée d'une distinction aristocratique, au double sens où elle est rare, et où elle réclame une position privilégiée. Sa rareté vient de ce qu'il est difficile de la réaliser complètement, parce qu'elle réclame des conditions extérieures favorables. On voit plus fréquemment des gens « qui s'y essaient maladroitement » (p. 167). L'éthicien, pour la figurer, puise son exemple dans l'histoire, avec Néron. Celui-ci se trouve caractérisé comme mélancolique – et là se trouve une allusion indirecte à l'*acedia*, l'éthicien se référant « à une vieille doctrine de l'Église qui rangeait [la mélancolie] parmi les péchés capitaux » (p. 168). Avec l'entrée dans le champ de la mélancolie, on évolue dans une ambiguïté dont notre propre perspective sur l'acédie doit se tenir indemne. En quoi Néron est-il mélancolique, et comment est opérée l'articulation entre la mélancolie et la conception de la vie à partir du plaisir ? Le portrait donné de Néron saisit celui-ci à un âge déjà un peu avancé ; la dialectique de l'esprit et de la jouissance, est la suivante, restituée dans sa continuité :

... la jeunesse est passée, l'insouciance l'a quitté, il a déjà goûté toutes les voluptés concevables et en est rassasié. [...] L'esprit ne peut se dégager de son immédiateté et pourtant il réclame une éclosion, il exige une forme de vie supérieure. Mais si la chose arrive, il vient un moment où Néron voit pâlir l'éclat de son trône, sa puissance et sa force, et il n'a pas le courage de s'y résigner. Il se voue alors à la volupté, le monde s'ingénie à lui trouver de nouveaux plaisirs, car l'empereur n'a de repos que dans la jouissance ; ce moment passé, il halète, épuisé. L'esprit veut toujours surgir, mais sans cesse déçu, il ne peut se faire jour et Néron le nourrit de la satiété des plaisirs. (p. 169).

L'intéressant se trouve en ceci que l'usage du plaisir répond à une négativité, qui vient de l'esprit et de l'échec de celui-ci à éclore : « alors l'esprit se rassemble en cet homme comme une sombre nuée, sa colère s'appesantit sur

l'âme et il se transforme en une angoisse qui ne s'efface pas même au moment de la jouissance » (p. 169). Cette articulation mélancolique est-elle acédiaste ? Il faut poursuivre le développement, ensuite livré, du sens de la mélancolie. Celle-ci se trouve déterminée comme *hystérie de l'esprit* (p. 171), apparaissant à partir de l'immédiateté, à un moment précis au sein de la vie immédiate, celui où l'immédiateté se saisit dans son éparpillement ou sa multiplicité.

Il vient dans la vie de l'homme un moment où l'immédiateté, étant pour ainsi dire parvenue à maturité, réclame une forme de vie supérieure et veut se saisir comme esprit. L'homme, comme esprit immédiat, entre dans la trame de toute la vie terrestre ; le moment venu, l'esprit cherche en quelque sorte à se dégager de cette dispersion, à se concentrer et à trouver en lui-même son explication ; la personnalité veut prendre conscience d'elle-même en sa valeur éternelle.
(p. 171)

La mélancolie émerge de l'échec de ce mouvement, de son arrêt et de son refoulement. La jouissance telle qu'elle est pratiquée par Néron devient alors un moyen possible pour « oublier cet échec » (p. 171), mais cet oubli échoue lui-même, et « la mélancolie demeure » (*loc. cit.*), comme une oppression indéterminée³. Cette articulation au plaisir comme recouvrement échouant toujours et l'origine spirituelle d'une exigence de vie supérieure relèvent d'un élément proprement mélancolique dont on s'est efforcé de tenir l'acédie éloignée. En dernier ressort, la mélancolie trouve la détermination du *péché instar ominum* (p. 172), « car c'est péché que de ne pas vouloir du fond de l'être, et cette déficience est la mère de tous les péchés » (*loc. cit.*). Cette négativité liée à une volonté incomplète, défaillante, trahit un retour dans les parages de l'*acedia*. Le problème est exactement celui qu'a posé l'ennui pascalien, et du reste, la consonance est frappante entre ce dernier, comme haine de soi née de l'impossibilité de se rapporter à Dieu, et ce *péché instar omnium*, comme volonté impuissante⁴. Il nous faut donc, en toute cohérence, laisser en arrière cette figure de l'esthétique comme non proprement acédiaste. Si l'on veut, le rapport à la négativité, dans la figure néronienne, est acédiaste, mais alors, sous forme

³ « ... si l'on demande à un mélancolique la raison de son état, quel poids l'opprime, il répond qu'il n'en sait rien et ne peut l'expliquer. C'est dans cette ignorance que réside l'infini de la mélancolie. » (p. 171).

⁴ Sur ce point, voir Daniela PĂLĂȘAN, *L'ennui chez Pascal et l'acédie*, Cluj-Napoca : Eikon, 2005, qui à partir d'une interprétation thomasienne de l'acédie, résout celle-ci dans l'ennui pascalien.

passive, ou de premier degré – de même que le procédé du divertissement pascalien –, mais la négativité en elle-même, dans son sens et sa constitution, relève d'une généralité plus large.

La conception de la vie comme vouée au plaisir peut être portée à un degré plus haut, prônant que « dans la jouissance, c'est de toi-même que tu dois jouir » (p. 173) – et dans une telle conception, l'éthicien reconnaît l'épicurisme. La condition déterminante n'est pas moins extérieure que dans les conceptions précédentes, bien que le plaisir soit « goûté dans la réflexion, et non plus simplement dans l'immédiateté » (p. 173). Mais l'éthicien ne traverse ces conceptions esthétiques que pour rejoindre en toutes un aboutissement négatif, au cas où la condition dont elles dépendent se retire : « ces gens désespèrent » (p. 175). Ce n'est cependant pas depuis une découverte de « la vanité du principe de leur conduite » (*loc. cit.*), ou du caractère instable ou éphémère des choses.

Rien de nouveau n'est intervenu qui pût causer un changement. Quand donc ils désespèrent, c'est qu'ils sont désespérés d'avance. Toute la différence consiste dans l'ignorance où ils étaient auparavant ; mais cette différence est tout à fait accidentelle. (p. 174)

Ce mouvement vers le désespoir relève d'une nécessité inéluctable de la vie esthétique : « toute conception esthétique de la vie est désespoir et que quiconque vit sur ce plan est désespéré, qu'il le sache ou non » (p. 174). Le savoir de son propre désespoir engendre cependant une différence dans la position au sein de l'esthétique : « le sait-on, comme toi, alors se fait sentir l'impérieux besoin d'une forme de vie plus haute » (p. 174) ; il semble donc que le savoir de la négativité porte l'esthétique jusqu'à ses propres limites, sans nécessairement permettre d'opérer le passage au-delà. Sur ce point où le désespoir attaché à l'esthétique se saisit lui-même, émerge précisément la possibilité de la figure limite, dernière, incarnée par l'esthéticien supérieur.

Il est apparu que toute conception esthétique de la vie est désespoir ; il pourrait donc sembler opportun d'entreprendre le mouvement qui fait surgir l'éthique. Mais il reste un stade esthétique, le plus subtil et le plus noble de tous, et je dois le traiter avec le plus grand soin ; car ton tour est venu. (p. 175)

Cette dernière conception de la vie est « le désespoir même » (p. 176) ; elle reste esthétique dans la mesure où « la personnalité y reste en son immé-

diateté » (*loc. cit.*), mais elle est « le dernier stade en ce domaine car, jusqu'à un certain point, elle a pris conscience du néant de cette conception » (*loc. cit.*). L'intéressant, si du moins cette figure s'avère exprimer les schèmes acédiastes, ou plus exactement le deuxième degré d'acédie, est qu'elle se constitue à partir de l'esthétique elle-même, lorsque l'esthétique se porte elle-même jusqu'à sa propre extrémité. Une telle figure n'a pas besoin, dans sa constitution, de l'intrusion d'une exigence éthique – sans exclure qu'une telle intrusion ne lui impose une inflexion particulière, peut-être alors démoniaque.

L'esthéticien supérieur ne tombe pas dans le désespoir en raison d'une atteinte à quelque condition extérieure de jouissance ; son désespoir n'est donc « pas actuel, mais intellectuel » (p. 176). Cela rejoint la différence entre le premier et le deuxième degré d'acédie, c'est-à-dire l'émancipation à l'égard de l'expérience d'une parcimonie ou d'un refus de provenance externe, qui semble être la voie par laquelle les conceptions précédentes de l'esthétique tombent dans le désespoir. L'atteinte des confins de l'esthétique, c'est-à-dire du sens même de l'esthétique dans son essentielle absence de consistance, advient à partir de l'intellect : « ta pensée a pris les devants, tu as scruté la vanité de toutes choses, mais sans aller plus loin » (p. 176). L'ambiguïté de la position de l'esthète supérieur réside dans ce fait de se tenir aux confins sans opérer le franchissement, revenant toujours en arrière. La jouissance, en effet, n'est pas abandonnée ; ce *désespoir de la pensée* (p. 177) la traverse au sein d'une duplicité : « à l'occasion, tu te plonges dans cet état, et tandis que tu t'abandonnes un moment à la jouissance, tu te pénétries en même temps de sa vanité » (p. 176). L'ambiguïté d'être *pris mais non-engagé*, pris en un certain sens et non en un autre, propre à l'agir acédiaste de deuxième degré, reçoit ici un écho direct. L'impossibilité d'être pris reçoit la détermination du *sentiment de vanité*, qui n'est pas étranger à l'ennui ; par rapport à la deuxième forme d'ennui, l'exercice de surface apparaît sous une forme voisine mais légèrement modulée, déterminé comme jouissance et non comme nonchalance, bien qu'il s'agisse encore d'*abandon*. Le ton acédiaste de la position de l'esthète supérieur est définitivement donné par la formule qui vient ensuite : « tu es constamment hors de toi-même, je veux dire dans le désespoir » (p. 176). Il est d'ores et déjà possible de

collecter les éléments acédiastes de deuxième degré exprimés par l'esthéticien supérieur, sous une modulation particulière : une projection extatique hors de soi, coïncidant avec la négativité ; une négativité de provenance intérieure, et intellectuelle, dont la teneur est le désespoir ; cette négativité comme *rupture de la possibilité d'être déterminé* (ici, d'adhérer, simplement), sous la forme d'un accès à la vanité de la conception esthétique. Le sentiment de vanité peut être compris en un sens mélancolique, comme blasement et lucidité quant au caractère irrémédiablement insatisfaisant de la jouissance ; mais le schéma acédiaste permet d'atteindre, dans le propos kierkegaardien lui-même, un niveau plus inédit de signification. Un tel sentiment de vanité signifie en effet, compris en un sens acédiaste, autre chose qu'un jugement sur la vanité du contenu de l'esthétique : il signifie une reconnaissance de la vanité de l'esthétique comme *conception*. Autrement dit, l'élément affecté n'est pas la jouissance esthétique elle-même, comme insuffisante à satisfaire, mais la *détermination de la personnalité à partir de l'esthétique*. À cet égard, la position de l'esthète supérieur ne peut plus être tenue pour une conception esthétique de la vie, sinon au sens où ce stade possède la capacité de se *concevoir* lui-même intellectuellement. Avec la position esthétique supérieure, est rejoint le fait que l'immédiateté esthétique laisse le soi, en lui-même, entièrement indéterminé – fait à la hauteur duquel les conceptions esthétiques de la vie ne se tiennent pas, opérant en effet au sein du champ esthétique, un choix parfaitement contingent, par une sorte de recul devant l'indifférence propre à l'esthétique.

La résonance acédiaste est portée à la pleine confirmation par le trait suivant ajouté au portrait de l'esthéticien supérieur, l'*oscillation* : « d'où il résulte que ta vie oscille entre deux formidables oppositions : tantôt tu as une énergie extraordinaire, et tantôt une indolence non moins grande » (p. 176). La vie de l'esthéticien supérieure n'est pas active : « tu as l'action pratique en horreur, et rien de plus naturel, car cette activité n'a de sens que si la vie possède la continuité dont manque la tienne » (p. 177). Ce défaut de continuité peut avoir, à ce point, un sens ambigu, éthique ou pratique, selon une ambiguïté acédiaste familière : au sens le plus propre il se rapporte probablement, du point de vue de l'éthicien qui parle, à la véritable continuité que seul l'éthique peut donner –

comme on le verra plus loin ; mais la continuité de sens inférieur conférée par une conception esthétique de la vie, dans sa liaison pour ainsi dire forcée à un élément esthétique particulier, fait tout autant défaut. Le seul exercice *actif* qui accompagne la vie de l'esthéticien supérieur est intellectuel, mais alors il est non déterminant ; autrement, elle se passe dans une attitude d'observation.

Tu te livres à tes études, c'est vrai ; et même avec zèle ; mais tu t'y adonnes pour ton plaisir seulement et sans but, d'une manière aussi peu téléologique que possible. Le reste du temps, tu es oisif et, comme les ouvriers de la parabole [Mt 20.3], tu restes sur la place sans rien faire, les mains dans les poches et regardant la vie. (p. 177)

Cet attentisme laisse ouverte une disponibilité à tout ce qui se présente, la nonchalance indifférente pouvant se muer en une captation passionnée. L'immédiateté esthétique n'a donc pas perdu tout son pouvoir, et l'esthétique n'a fait naufrage qu'en son sens *déterminant*, non en son sens pratique-pathétique pur.

Plein d'indifférence, tu regardes tout passer devant toi ; mais si soudain t'arrache à ton nonchaloir une idée, une scène, un sourire de jeune fille, du coup, dis-tu, « j'en suis » ; car si, en certaines circonstances, tu ne veux pas t'en mêler, en d'autres, tu sais intervenir et te rendre serviable de toutes les manières. Partout où il se passe quelque chose d'intéressant « tu en es ». [...] Mais, la foule dispersée et l'événement passé, de nouveau tu t'installes au coin de la rue d'où tu regardes le monde. (p. 177-178)

Le pôle *passionné* de l'attention toute-présente à la surface n'est lui-même qu'une autre forme de nonchalance, un *se laisser porter dans la vie* (p. 177-178) ; il est, conformément au sens de ce qu'on a nommé *l'agir acédiaste* – mais sans doute faudrait-il l'appeler, plus proprement, *l'exercice acédiaste* –, toujours sans suite, et impossible à soutenir très longtemps. Son énergie semble provenir, d'une manière ou d'une autre, du désespoir lui-même.

Un mourant, on le sait, possède une énergie surnaturelle ; ainsi de toi : s'agit-il d'épuiser une idée, de parcourir un ouvrage, d'exécuter un plan, de vivre une petite aventure, voire d'acheter un chapeau, tu abordes l'affaire avec une incroyable vigueur. [...] Mais le mois écoulé, ou les six mois (dans tous les cas ton maximum), tu brises et declares l'histoire finie ; tu te retires et laisse à autrui le soin de toute l'affaire ou, si tu as été seul, tu n'en parles plus à personne. (p. 178)

L'éthicien s'arrête un moment sur ce défaut de continuité, encore évoqué dans l'ambiguïté déjà relevée, c'est-à-dire sans qu'il s'agisse encore clairement de l'éthique : « comme la plupart, tu viendrais à bout de l'entreprise si tu voulais

avec patience ; mais tu ferais alors aussi l'expérience qu'il faut pour cela un tout autre genre de persévérance que la tienne » (p. 178). L'origine intellectuelle de la position de l'esthéticien supérieur est clairement manifestée : une puissance et une mobilité d'esprit qui semble ruiner toute possibilité de détermination. L'éthicien lui reconnaît en effet à un point extrême « le don dialectique d'analyse qui non seulement dispense de tout, mais encore dissout et efface tout » (p. 178). Le lien avec le défaut de continuité se trouve en ceci que la faculté psychique en défaut, en revanche, est la mémoire, non des idées, mais de la « vie, du vécu personnel » (p. 178). Le défaut vient, plus fondamentalement, de la provenance désespérée de l'énergie mobilisée : « ta force est celle du désespoir ; elle est plus intense que la force humaine en général, mais elle est aussi de plus courte durée » (p. 179).

Faisant retour sur le contenu intellectuel dont la mémoire de l'esthéticien supérieur est remplie, l'éthicien en souligne l'absence de consistance, le caractère non personnellement déterminant – pour illustrer le domaine où la mémoire de l'esthéticien fait défaut, à savoir celui du vécu.

Tu planes toujours au-dessus de toi-même [...] ; au-dessous de toi, tu découvres une multitude de connaissances, de vues générales, d'études, de remarques ; elles n'ont cependant aucune réalité, mais tu les utilises dans les combinaisons les plus capricieuses, ornant avec un goût délicat le somptueux palais de l'esprit où tu séjournes à l'occasion. [...] ton étude n'est pas sans résultat, mais à quoi te sert-elle ? À distraire ton esprit ; tu laisses tout flamber dans un éclatant feu d'artifice.

Tu planes au-dessus de toi-même et le spectacle qui s'offre au-dessous de toi est fait d'une multitude de sentiments et d'états que tu utilises pour trouver d'intéressants contacts avec la vie. (p. 179-180)

Cet exercice intellectuel, de l'ordre du jeu, a toute l'ambiguïté de l'exercice acédiaste, et la nonchalance au simple sens de *ne pas s'échauffer* s'y trouve dépassée. Il y a échauffement passionné de l'intellect lui-même, au regard de tel ou tel élément esthétique, signifiant en même temps une accentuation de lucidité.

Dès qu'un objet t'arrache à ton indolence, te voilà avec toute ta passion en plein exercice, et l'art n'y manque pas, car tu n'es alors que trop armé de bons mots, de souplesse, et de toutes les séductions de l'esprit. [...] Plus on te connaît, plus on est frappé du soin calculé qui entre dans tout ce que tu fais le court moment où la passion te meut ; car la passion ne t'aveugle jamais ; elle te rend seulement plus clairvoyant. (p. 181)

Quoique l'intellect ouvre une certaine distance réfléchie, au sein de la jouissance, il est impossible de nier qu'il s'échauffe, malgré l'absence d'adhésion et le maintien dans l'indétermination, et se prend à son propre jeu⁵. Il ne s'agit donc pas moins, dans cet exercice intellectuel, d'une esquive de la négativité de fond au sein de la toute-présence : « tu oublies alors ton désespoir et tout ce qui d'ailleurs oppresse ton âme et ta pensée ; tu es tout à la rencontre fortuite que tu viens de faire » (p. 180). La possibilité de l'oubli, par où le savoir effectif de la négativité peut être, au moins brièvement, recouvert, coïncide avec un degré extrême d'échauffement, et rompt le schéma de la simultanéité. Non que soit rejoint, par là, le rapport entre agir acédiaste et négativité propre au premier degré, et reconnaissable dans le divertissement pascalien. L'échauffement ne répond pas à une *attaque*, une évasion ou une tentative effrénée de recouvrement de la négativité ; il est seulement permis par le désespoir et corrélé à lui comme *énergie désespérée*, engendré à partir de lui, dans son intensité, sa brièveté et sa souplesse propre. Plus précisément, il est permis par la position d'indétermination, le renoncement à la détermination de soi en tel ou tel sens précis au sein de l'esthétique, en tant que cette position libère le désespoir déjà logé au sein de l'esthétique.

La position de l'esthéticien supérieur est, au sein même de l'esthétique, d'une extrême ambiguïté ; le monde est déjà dépassé en un double sens, comme l'exprime l'éthicien : « théoriquement, tu es venu à bout du monde, la finitude ne peut subsister devant ta pensée ; et pratiquement aussi, jusqu'à un certain point, je veux dire en matière esthétique » (p. 182). Ce dépassement de l'esthétique au sens pratique comme théorique correspond, selon la lecture acédiaste, à l'impossibilité pour l'esthéticien supérieur d'une *conception* esthétique de la vie ; l'éthicien ajoute d'ailleurs immédiatement après la chose suivante :

⁵ « ... tes propos aboutissent toujours à un scepticisme absolu ; mais si habile et calculateur sois-tu, tu ne nieras certes pas que tu t'échauffes un moment à l'ardeur malade que comporte une pareille exaltation. Tu as peut-être l'intention de mystifier les gens et pourtant il y a un moment où tu te dupes toi-même à ton insu. » (p. 181) L'exercice intellectuel n'est pas seulement intérieur, mais exercé par le discours, comme séduction sur les interlocuteurs – et à cet égard, l'attitude d'un tel esthéticien est d'une extrême duplicité.

Malgré cela, tu n'as aucune conception de vie, ou tu en as un semblant qui donne à tes jours une espèce de tranquillité qu'il ne faut cependant pas confondre avec une saine et ferme confiance en la vie. Tu n'as de calme que si l'on t'oppose à celui qui poursuit encore les fantasmagories de la jouissance...
(p. 182-183)

Au regard de la jouissance elle-même, il importe donc de situer l'esthéticien supérieur ; bien qu'il ne se tienne pas en dehors d'elle, c'est-à-dire bien qu'il n'y renonce pas, il ne se tient pas à son égard dans une adhésion ou une croyance en la possibilité de s'y trouver déterminé : « en fait de jouissance, tu es d'une superbe absolue, et rien de plus naturel, puisque tu n'as plus rien à faire avec tout le monde fini auquel tu ne peux cependant renoncer » (p. 183). Cette ambivalence à l'égard du monde, consistant à s'y attarder, à rester auprès de lui ou tourné vers lui, alors même qu'en tant que monde, comme lieu d'habitation et de constitution de soi, il est perdu ou impossible, est très précisément le problème de l'exercice acédiaste, et l'élément où réside son caractère de péché. Le motif du *monde impossible* est cependant toujours problématique, parce que porteur d'ambiguïté. Au sens de l'acédie de deuxième degré, une telle impossibilité signifie seulement la rupture, dans l'élément mondain, avec son caractère déterminant, c'est-à-dire, selon la modulation kierkegaardienne, avec la possibilité de s'y constituer personnellement. Mais chez l'esthéticien supérieur – et là se dénonce une négativité *mélancolique* – l'inhibition par avance de la requête de comblement vient d'un non-comblement essentiel ; « tu es content, lui dit l'éthicien, si l'on te compare à ceux qui poursuivent le contentement, mais ce en quoi tu as obtenu le contentement, c'est l'absolu mécontentement » (p. 183). Son *insatiabilité*, sa « secrète amertume contre la vie » (p. 183), du point de vue de l'éthicien du moins, expriment une visée au-delà de l'esthétique, « car rien de fini, pas même le monde entier, ne peut satisfaire l'âme humaine éprise d'éternel » (p. 183). La résonance avec l'acédie est plus profonde quand la négativité s'exprime simplement par l'absence d'attente quelconque : « tu n'aspères donc à rien, tu ne désires rien » (p. 183). Cette inhibition est, encore une fois d'origine intellectuelle, et là se trouve sa limite, l'impossibilité pour l'esthéticien de se maintenir sur le point où le monde n'est plus rien : « tu ne peux pas te maintenir à cette hauteur car, si ta pensée t'a dépouillé de tout, elle

ne t'a rien donné en échange » (p. 183). D'où le repli vers l'immédiateté, la rechute incessante en elle.

Un moment après, une futilité te captive. Sans doute, tu la considères avec tout le magnifique dédain de ta pensée orgueilleuse ; tu la méprises comme un jouet misérable dont tu es déjà presque dégoûté avant de l'avoir en main ; mais ce jouet t'occupe pourtant et si la chose elle-même te laisse froid – elle ne te captive jamais – tu prends néanmoins plaisir à t'y abaisser. (p. 183)

La position de l'esthéticien supérieur contient une possible dérive mélancolique, et elle n'échappe à la position néronienne que par excès de profondeur. Une conception de la vie serait en effet accessible, consistant à « plonger [son] âme dans la mélancolie et la tristesse » (p. 184) ; mais elle est par avance désamorcée, chez l'esthéticien supérieur, par la pensée, sous la considération que la tristesse est tout aussi éphémère que la joie ; de telle sorte que la négativité ne peut se résoudre, finalement, en une conception mélancolique.

Ta pensée efface encore cette conception de la vie : quand on a dissipé la tristesse, on regarde du moins la joie ; mais celle que tu substitues à la tristesse en est la monstrueuse progéniture. Elle est la joie que tu as choisie ; elle est le rire du désespoir. Tu retournes à la vie qui, sous cet aspect, prend à tes yeux un nouvel intérêt. (p. 185)

Mais une telle joie ambiguë ne supprime nullement la négativité elle-même, encore exprimée par l'éthicien dans des termes mélancoliques – « ... les ténèbres de la mélancolie s'épaississent autour de toi et les lueurs fulgurantes de ta verve insensée ne font que te montrer cette obscurité plus dense et plus redoutable » (p. 185). Il y a au fond une complète indifférence au plaisir, et à cet égard, un échec par avance du divertissement : « rien ne te distrait ; tout le plaisir du monde est pour toi sans attrait, et si tu envies aux simples leur pauvre joie de vivre, tu ne la recherches pas » (p. 185). Ce point atteint par l'esthéticien supérieur du *mépris intellectuel de la jouissance*, c'est-à-dire le naufrage de l'immédiateté esthétique, est peut-être ce par quoi l'esthéticien supérieur échappe à la position acédiaste, si du moins ce blasement est vu comme une aspiration à quelque chose de plus haut.

Le plaisir ne te tente pas. Et si triste ton état soit-il, c'est une véritable bénédiction que tu n'aies pas cette tentation. Non que je songe à louer ton orgueil qui méprise le plaisir ; je loue au contraire la grâce qui tient ferme ta pensée ; car si le plaisir t'induisait en tentation, tu serais perdu. Mais l'indifférence où il te laisse te montre la voie à suivre : tu dois aller en avant, et non en arrière. (p. 185)

Le lien au monde qui subsiste, lien négatif, est intellectuel : une attente abyssale à l'égard du monde, ce dernier mis en dette par une exigence intellectuelle qui l'excède infiniment⁶. La nuance qui sépare un intellect acédiaste et un intellect mélancolique, à cet égard, réside peut-être dans le rapport au comblement ; sans doute un tempérament mélancolique, parce qu'il ne peut envisager le vide que comme *manque*, et non purement comme *indétermination*, ne peut-il exprimer de façon tout à fait pure la position acédiaste. La position de l'esthéticien supérieur a des traits acédiastes à chaque fois qu'elle regarde du côté du monde, et a fortiori quand elle y trouve quelque chose, mais elle cesse de l'être à chaque fois qu'elle succombe à la négativité sur le mode de la mélancolie, l'aspiration infinie refoulée. Le propos de l'éthicien est significatif : *si tu étais tenté par le plaisir, tu serais perdu* – pour le Christianisme, sans aucun doute. L'intellect acédiaste, au contraire, est capable de cette tentation, et il est, à cet égard, beaucoup plus éloigné du salut au sens chrétien ; mais il a ceci de singulier, par rapport à l'intellect mélancolique, d'être quitte de toute dévaluation du monde.

Le problème de la position de l'esthéticien supérieur est son caractère tenable, en vertu d'une ambiguïté : « cette vie est désespoir. Et pourtant, en un autre sens, elle ne l'est pas ». (p. 185). L'ambiguïté vient, dans l'esthéticien supérieur, de ce qu'il est « trop léger pour désespérer et trop mélancolique pour ne pas entrer en contact avec le désespoir » (*loc. cit.*) – autrement dit, le désespoir, en lui, n'est pas porté à son terme, et un repli vers la jouissance esthétique est toujours possible, évoqué ici dans les termes, particulièrement acédiastes, de la légèreté. Cependant, l'accès au désespoir à partir de l'élément mélancolique laisse irrésolu le problème de l'articulation propre entre la position acédiaste et le désespoir.

Le franchissement déjà opéré à l'égard de la jouissance appelle l'esthéticien supérieur à l'accomplissement du passage au-delà ; ce qui se tient au-delà est le choix éthico-religieux de soi. Mais l'esthéticien supérieur demeure

⁶ « ... ta pensée comporte une terrible passion ; tu y vois une créance à laquelle tu n'as pas l'intention de renoncer et "tu aimerais mieux te considérer dans le monde comme un créancier impayé plutôt que d'annuler ta créance" » (p. 185).

bloqué dans un entre-deux, parce qu'il redoute le sérieux éthique, « l'instant où l'on prend conscience de soi en sa valeur éternelle » (p. 186)⁷ ; devant ce sérieux, il semble à l'esthéticien être « pris au piège, [...] sans plus jamais pouvoir [s']en dégager ni dans le temps ni dans l'éternité », il a « l'impression de [se] perdre, de cesser d'être » (p. 186). Il est possible, à ce point, d'opter pour une position de repli, un retranchement dans l'immédiateté non-déterminante ; mais s'il faut aller en avant, quelle voie adopter ? Celle de se ranger, de manière tout extérieure, sous le sérieux éthique – sous la double figure du mariage et de la profession – est exclue⁸. La seule voie possible est celle du désespoir poussé jusqu'à son terme.

Que te faut-il donc faire ? Je n'ai pas d'autre réponse que celle-ci : *désespère* [...] ; je t'exhorte au désespoir non comme à une consolation, comme à un état où tu dois demeurer, mais *comme à un acte* qui requiert toute la force, tout le sérieux et tout le recueillement de l'âme... (p. 187)

Le point où l'éthicien veut amener l'esthéticien supérieur est le suivant : « Désespère donc de toute ton âme et de toute ta pensée » (p. 188) ; là, en effet, se trouve la voie de l'absolu⁹. Mais il importe de ne pas se tromper dans le désespoir, c'est-à-dire de ne pas désespérer sur un mode aliéné, à propos d'un objet ou du monde en général.

... il est d'une extrême importance qu'au moment du désespoir on ne se trompe pas sur la vie [...]. Le désespoir portant sur un objet particulier risque de manquer de profondeur et de vérité, il s'expose à la déception et à la tristesse relativement à cet objet. [...] Si le désespéré se trompe, s'il croit que le malheur vient de la multiplicité extérieure, son désespoir n'est pas vrai et il le portera à haïr le monde plutôt qu'à l'aimer... (p. 188)

⁷ « Sérieux et grave est l'instant où l'on se rattache pour l'éternité à une puissance éternelle, où l'on se saisit comme personnalité dont tous les siècles ne sauraient effacer la mémoire, où, dans une éternité sans fraude, on prend conscience de la personne que l'on est. » (p. 186).

⁸ L'impossibilité tient à ceci : « ta pensée est trop chevaleresque pour que tu te maries en cédant à cette raison » ; « tu as de toi une idée trop chevaleresque pour choisir une carrière pour ce motif ; car il y aurait là une sorte de fausseté, comme celle d'un mariage conclu pour porter remède à la mélancolie. » (p. 187). En outre, « Peut-être le travail te ferait-il en apparence oublier ta sombre humeur ; mais elle ne disparaîtrait pas ; elle surgirait par moments, plus terrible que jamais ; elle pourrait même te prendre au dépourvu, ce qu'elle n'a jamais pu jusqu'ici. » (p. 187).

⁹ Voir p. 189, « ... se jeter dans l'océan du désespoir jusqu'à [trouver] l'absolu, le point où il est indifférent que le front soit aplati ou se courbe plus fièrement que le ciel, le point où l'on sort de la sphère des choses indifférentes pour revêtir sa valeur absolue. »

Le désespoir représente donc un péril particulier, s'il n'est pas porté jusqu'à son extrémité ; l'éthicien en évoque des voies avortées, en premier lieu celle du poète.

... une existence de poète comme telle est privée de lumière ; cela résulte d'un désespoir que l'on ne conduit pas jusqu'au bout : l'âme y est sans cesse tremblante sans que l'esprit puisse y parvenir à sa véritable transfiguration. [...] L'esprit étant empêché de s'élever dans le monde éternel qui est le sien, il reste en chemin et se réjouit aux images reflétées dans les nues et pleure sur leurs éphémères fantasmagories. Une existence de poète est donc comme telle malheureuse ; elle est au-dessus du fini sans être l'infini. (p. 189-190)

Une telle attitude est l'objet d'une « misérable compassion » des gens « restés dans le fini » (p. 190). Par rapport à eux, l'esthéticien supérieur peut même être poussé au scrupule, au sentiment d'être, selon une expression kierkegaardienne donné en un autre lieu, un *bon à rien au sens fini*¹⁰.

Un jour, dans un moment de découragement, tu disais que déjà sans doute certains avaient en leur âme quêtée réglé leur compte avec toi et étaient prêts à te délivrer quittance en t'accordant un bon cerveau, mais en t'accusant en revanche d'aller à la dérive sans devenir un membre utile de la société. (p. 190)

Au passage, cet aveu arraché à l'esthéticien supérieur n'est pas sans renvoyer un écho lointain en direction d'un scrupule d'ermite acédiaste, exprimé en *Antirrhétique* VI. 46 :

Contre les pensées d'acédie qui naissent en nous parce que nos parents prétendent, en ce qui nous concerne, que nous n'aurions pas quitté le monde et n'aimerions pas la vie monastique à cause de Dieu, mais soit à cause de nos péchés, soit à cause de notre faiblesse, n'étant pas capables de nous montrer des hommes dans les affaires du monde.¹¹

Ce genre de scrupule trahit l'ambiguïté de la position d'indétermination, propre à l'acédie de deuxième degré, au-delà du mondain mais encore dans le

¹⁰ « Jamais la pensée ne m'est venue à l'esprit que, même si j'avais voulu entreprendre les choses les plus stupidement risquées, je n'en aurais pas triomphé, à l'exception d'une seule chose, à part cela absolument tout, mais sauf cette seule chose : rejeter le fardeau de cette mélancolie dont j'ai à peine cessé un jour de sentir complètement le poids. Cependant, il faut entendre par là que j'ai été de bonne heure initié à cette pensée que vaincre, c'était vaincre au sens infini, ce qui, au sens fini, est souffrir, de sorte que, à son tour, ceci s'accordait avec ma pensée mélancolique la plus profonde qu'à vrai dire, je n'étais bon à rien au sens fini. » (Kierkegaard, *Point de vue explicatif sur mon œuvre* ; citation puisée dans Romano GUARDINI, *De la mélancolie*, trad. Jeanne ANCELET-HUSTACHE, Paris : Seuil, 1992, p. 12).

¹¹ Traduit dans BUNGE, *Akèdia*, op. cit., p. 89.

monde ; l'esthéticien supérieur est appelé à ne pas se laisser troubler et à porter le désespoir à son accomplissement, c'est-à-dire à le *choisir*.

Choisis donc le désespoir qui est lui-même un choix ; car on peut douter sans choisir le doute, mais l'on ne peut désespérer sans choisir le désespoir. Et en désespérant, on choisit encore autre chose : et quoi, sinon soi-même, non dans son immédiateté, non comme cet individu accidentel ; on se choisit soi-même dans sa valeur éternelle. (p. 190)

Suit un développement sur la différence entre le doute et le désespoir, dont peut être tiré un élément significatif : « le doute est le désespoir de la pensée, le désespoir est le doute de la personnalité » (p. 191). Le niveau de la pensée et de la personnalité s'interpénètrent ; le doute est une opération propre à la pensée, « le ressort de la pensée même, son mouvement interne », dans laquelle on est « aussi étranger que possible à [sa] personne » (*loc. cit.*). Le désespoir coïncide précisément avec une indétermination de la personne – le choix, instaurateur de l'éthique, se trouve lui-même exprimé par Kierkegaard comme « détermination » (p. 191). Doute et désespoir relèvent pourtant de « sphères entièrement distinctes » (p. 191), ou plutôt, le désespoir a une extension plus large, étant « l'expression de la personne entière, et le doute ; de la pensée seulement » (p. 192). En tout état de cause, l'issue ultime, pour l'esthéticien supérieur, se trouve dans le désespoir *voulu*, qui à cette extrémité se résorbe de lui-même dans l'assomption de la *personne*.

On ne peut aucunement désespérer sans le vouloir, mais pour désespérer en vérité, il faut le vouloir en vérité ; mais quand on le veut en vérité, on est aussi en vérité libre du désespoir ; quand on a en vérité choisi le désespoir, on a aussi en vérité choisi ce que choisit le désespoir : sa propre personne en sa valeur éternelle. (p. 192)

Le développement qui suit concerne ce choix de soi-même, aux confins du désespoir – c'est-à-dire le choix instaurateur de l'éthique –, dans ses rapports au contenu fini, c'est-à-dire esthétique. Un tel choix n'a pas un sens fini, c'est-à-dire ne porte pas sur le soi en tant que « chose finie évoluant parmi d'autres de même nature » (p. 194). Il s'agit d'un choix absolu, portant sur le soi dans son sens concret, avec « une histoire où l'individu reconnaît son identité personnelle », où il se trouve « en relations avec d'autres individus de l'espèce et avec l'espèce entière » (*loc. cit.*). Ce choix nécessite un courage particulier, dans la mesure où « cette histoire a quelque chose de douloureux » (*loc. cit.*). En tous les

cas, ce choix est une appropriation de soi¹², par laquelle, si le moment du choix semble celui d'un isolement, l'individu « s'enfonce aussi le plus profondément à la racine qui le rattache au tout » (*loc. cit.*). L'assomption totale du contenu concret advient dans le *repentir*, qui mène en dernier ressort devant Dieu.

Il ne peut renoncer à aucune partie de la totalité, ni à la plus douloureuse, ni à la plus accablante, et pourtant, le terme qui caractérise cette lutte, cette acquisition, c'est le repentir. Il se repent rétrospectivement en lui-même, en sa famille, dans l'espèce, jusqu'à ce qu'il se trouve lui-même en Dieu. Cette condition est la seule lui permettant de se choisir absolument lui-même, et elle est la seule qu'il veut, car il ne peut se choisir absolument lui-même que de cette manière. (p. 194-195)

Se choisir dans le repentir consiste à se choisir comme coupable ; le moi est par là choisi absolument, se « recevant de la main du Dieu éternel » (p. 195). L'issue est à la fois éthique et religieuse, et son caractère intensément personnel est tributaire de la référence à un Dieu personnel. Il apparaît alors à quel point la position acédiaste, dans sa volonté de maintien dans l'indétermination, c'est-à-dire dans son rejet de l'élément personnel même, est irrémédiablement étrangère à l'éthique et s'en interdit l'accès.

À l'issue de cette évocation du choix instaurateur de l'éthique, comme appropriation de soi par où la personne trouve son sens véritable, l'éthicien revient à la position de l'esthéticien supérieur, pour l'y appeler.

Livre-toi donc au désespoir, et ta légèreté ne t'amènera plus jamais à errer en esprit inconstant, semblable à un revenant parmi les ruines d'un monde perdu pour toi : désespère... [...] Je voudrais que tu t'arraches aux illusions de l'esthétique, aux songes d'un demi-désespoir pour t'éveiller au sérieux de l'esprit. (p. 197)

Sans doute est-il possible de tirer, de là, un trait du désespoir acédiaste, comme désespoir incomplet, qui ne s'est pas ôté la ressource de l'immédiateté ou le repli possible vers elle. La différence qui le sépare du désespoir absolu est du même ordre que celle qui sépare la deuxième et la troisième forme d'ennui : l'extension intégrale de la négativité – le naufrage, donc, de la dualité acédiaste, de l'oscillation entre négativité du côté du soi et exercice gratuit, potentiellement jouisseur, du côté du monde acédiaste. La possibilité d'une telle oscillation

¹² Voir p. 195, « il se choisit lui-même et combat pour cette possession comme pour sa félicité, et il y trouve sa félicité ».

tient au maintien acharné d'un rapport au monde, donc d'une absence de coïncidence avec soi et d'une dérobade devant le soi-même en son sens absolu.

Le désespoir est de nouveau évoqué par l'éthicien comme le moment d'un extrême danger, un « écueil où l'on peut échouer et faire un complet naufrage » (p. 198). Le développement prend appui sur un verset évangélique, cité assez librement : « Que servirait-il à un homme de gagner le monde entier s'il nuisait à son âme, que recevrait-il en échange ? » (Mt 16. 26). La disjonction exclusive entre l'âme et le monde entier est le mouvement du désespoir, le monde entier désignant « toutes les déterminations d'ordre fini que je possède comme être immédiat » (p. 198), et l'âme le substrat non-affecté par ces déterminations : « le désespéré voit, d'une part le monde entier, et de l'autre lui-même, son âme » (p. 199). La question est de savoir, au sein de cette disjonction, « comment il désespère » (*loc. cit.*), et à cet égard, est posée une distinction entre désespoir fini et désespoir infini – c'est-à-dire « vouloir son désespoir, au sens infini, absolu » (*loc. cit.*). Le premier « livre à l'endurcissement » alors que le second « donne à l'infini » (*loc. cit.*). Tout désespoir de sens fini, c'est-à-dire relatif au monde, est incomplet et *nuît à l'âme*, « car le fond de mon être n'en vient pas à se faire jour dans le désespoir, au contraire, il se renferme en celui-ci et s'endurcit » (p. 199). Cela vaut indifféremment quant au comblement ou au non-comblement : « tout désespoir fini est un choix du monde fini, car je le choisis aussi bien quand je l'obtiens que lorsque je le perds » (p. 199). Dans les deux cas, il s'agit d'un désespoir *asservi*, qui ne se veut pas proprement lui-même, mais le monde fini (p. 199), et il est tout aussi nuisible à l'âme.

Quand donc en mon désespoir je gagne le monde entier, je nuis à mon âme en ce sens que je me livre au fini, cadre de ma vie : quand je suis au désespoir de perdre le monde entier, je nuis à mon âme que je livre au fini exactement de la même manière, puisque ici encore, je la vois comme posée par le monde fini.
(p. 199)

Ce désespoir incomplet est un point extrêmement critique, d'autant plus périlleux qu'il est tenable ; quelle que soit l'intensité qu'il peut atteindre, le repli vers le fini est toujours possible. Là, se trouve formulée une forme ambiguë de désespoir, où se décide la possibilité ou non de *nuire à son âme*, en allant, selon une expression kierkegaardienne déjà rencontrée, en arrière et non en avant.

On peut se maintenir à ce point et, tant qu'on y reste, je ne saurais vraiment me résoudre à déclarer que l'on a nui à son âme. On se trouve à un point extrêmement dangereux ; à chaque instant la chose est possible. Le désespoir est là, mais il n'a pas encore attaqué le fond de l'âme ; il faut s'y endurcir au sens fini pour nuire à son âme. Elle est comme engourdie dans le désespoir auquel on cherche au réveil une issue d'ordre fini ; c'est alors seulement qu'on a nui à son âme ; on s'est renfermé ; la partie raisonnable de l'âme est étouffée et l'on est transformé en bête féroce qui ne recule devant aucun moyen, tout devenant cas de légitime défense. (p. 199-200)

Le recul par lequel on nuit à son âme signifie que le désespoir est poussé dans ses derniers retranchements, mais non justement hors de ces retranchements ; il n'advient que comme crise dont on revient poussé avec une énergie – ici, même, une sauvagerie – nouvelle vers le champ esthétique. La faute, qui se trahit par là comme acédiaste, se trouve dans ce repli vers l'exercice esthétique, non dans le but de chercher un remède ou une résolution au désespoir, mais une *issue* au simple sens d'une échappatoire – c'est-à-dire en un autre sens une esquivé. Ce désespoir est toujours, nous semble-t-il, de deuxième degré, mais alors porté à une extrémité presque démoniaque ; bien qu'il soit repoussé dans un fond reculé, sur lequel la porte est refermée, le désespoir est toujours susceptible de revenir par accès, aussi violents que la sauvagerie avec laquelle on se tient éloigné de lui, dans la toute-présence de l'exercice esthétique.

1.2 Le point du passage à l'éthique ; recul et dangers

À ce moment du propos de l'éthicien, intervient un développement sur le choix éthique, comme s'étendant à partir du point où le désespoir devient absolu, et se tenant en dehors de la région acédiaste. Le choix éthique de soi pose la liberté, et par cet acte, est posée la « différence absolue » (p. 201), celle du bien et du mal. Interrompant ses considérations à ce sujet, l'éthicien revient à la conception éthique de la vie, dans sa différence avec l'esthétique. Le caractère propre de l'esthétique est d'être désespoir, et « la raison en est qu'elle se fonde sur ce qui peut à la fois être et ne pas être » (p. 202) – il est donc en effet question d'une contingence esthétique essentielle, qui rend arbitraire la détermination de soi au sein d'une conception esthétique de la vie. L'éthique, au contraire, « fonde la vie sur ce qui relève essentiellement de l'être » (*loc. cit.*). La différence ne réside donc pas dans le fait de se développer ou non, mais dans le fait que,

sur le plan esthétique, « cette évolution s'opère suivant la nécessité et non suivant la liberté » (*loc. cit.*). Vu depuis le plan de l'esthétique, l'individu est « une concrétion multiple et déterminée en elle-même de bien des manières » (*loc. cit.*), et son âme est « semblable à un terrain où peuvent pousser toutes sortes de plantes, toutes également susceptibles de prospérer » (p. 203). La culture esthétique de soi consiste à faire prospérer telle ou telle disposition, pour devenir « une figure précise » (*loc. cit.*) – ainsi l'exige le *sérieux esthétique*. À cet égard, la position de l'esthéticien supérieur, si elle coïncide avec la position acédiaste, ne répond à ce sérieux esthétique que sur un mode impersonnel et fluctuant. Il s'agit en effet d'une position par laquelle on ne devient absolument rien de déterminé, où l'on se refuse à sélectionner au sein du contenu esthétique, du moins sur un mode définitif où la personnalité fixerait une fois pour toute son orientation. L'esthétique s'y trouve donc accomplie, en réalité, à l'état pur.

De manière toute différente, sur le plan éthique, la différence entre le bien et le mal est déterminante : il s'agit de faire prospérer le bien et de refouler le mal. Est alors rejointe une distinction essentielle entre l'esthétique et l'éthique, le premier consistant à vivre dans les différences, et le second dans le général (p. 205). C'est pourquoi « toute homme vivant uniquement sur le plan esthétique a par suite une horreur secrète du désespoir qui apporte le général » (p. 205), c'est-à-dire qui anéantit les différences. Du point de vue esthétique, le désespoir ne peut advenir que comme « rupture » (p. 206) – et la formulation de notre propre schème acédiaste par ce mot témoigne de son immanence à ce que Kierkegaard appelle l'esthétique. Le désespoir acédiaste, c'est-à-dire encore esthétique, trahit son caractère incomplet en s'exprimant comme rupture ; au point de vue éthique, le désespoir est une « transfiguration » (p. 206). L'incomplétude du désespoir et son caractère de rupture sont attachés au fait qu'il soit relatif au monde, soit au regard d'une chose particulière, soit au regard de la multiplicité elle-même.

Seul celui qui désespère au sujet d'une chose particulière obtient une rupture résultant d'un désespoir incomplet. Les esthéticiens redoutent aussi de voir la vie perdre la multiplicité enchanteresse qu'elle possède aussi souvent que chaque individu reste soumis aux catégories esthétiques. (p. 206)

La position acédiaste se situe plutôt au second point de vue, qu'elle porte à son point extrême ; elle assume la multiplicité pure, sous la forme d'une réceptivité indéterminée, en s'y abandonnant à chaque fois sur un mode immédiat, ce qui doit signifier, en même temps qu'une ouverture au multiple, un rehaussement extrême de l'attention au singulier.

L'éthicien atteste cependant que la crainte esthétique de perdre la multiplicité relève d'une vue erronée : « Rien ne périt dans le désespoir, toutes les valeurs esthétiques subsistent dans l'homme, avec cette différence qu'elles deviennent des instruments et se trouvent par là justement sauvegardées » (p. 206). Une telle crainte exprime un recul devant le naufrage du contenu esthétique, recul qui est précisément la position de l'esthéticien supérieur ; le passage à l'éthique exige simplement de porter le mouvement du désespoir jusqu'à son terme. Autrement dit, « l'éthicien va simplement jusqu'au bout du désespoir, que l'esthéticien supérieur a déjà entrepris, mais arbitrairement interrompu » (p. 206). La dignité de la position de l'esthéticien supérieur – et de la position acédiaste, conjointement – vient cependant du fait qu'elle n'exprime pas ce recul par un repli vers une conception esthétique de la vie. Ce repli est celui de l'esthéticien qui « avoue le caractère éphémère de la différence qui fait le prix de sa vie » (p. 206) – ce qui suggère l'attachement à une différence particulière –, et « ajoute que le mieux est toujours d'y puiser sa joie le temps où l'on en dispose » (*loc. cit.*). Une telle attitude témoigne aux yeux de l'éthicien d'une « lâcheté » et d'une « complaisance terre-à-terre » (*loc. cit.*).

Cette attitude est semblable à celle où l'on prendrait plaisir à un malentendu tôt ou tard destiné à se dissiper et que l'on n'aurait pas eu le courage de regarder en face ou d'avouer, pour bénéficier au contraire de la méprise le plus longtemps possible. (*loc. cit.*)

Mais l'esthéticien supérieur a reconnu la méprise, « a rompu », et « entend désormais toujours s'en départir » (*loc. cit.*). La position acédiaste a également atteint ce point, bien que cela ne soit pas au sens mélancolique d'un blâsement et d'une insatisfaction ; elle ne se tient pas dans la méprise, ayant assumé, avec une égale lucidité, que l'esthétique ne peut, sans un malentendu et un arrêt arbitraire, donner lieu à une conception de la vie, c'est-à-dire être *personnellement déterminante*.

Revient ensuite une question déjà rencontrée, celle de la continuité, qui fait défaut à l'esthéticien supérieur, mais cette fois restituée en propre à l'éthicien, en tant qu'il ne vit pas dans le moment. Cette continuité est assurée, comme on l'a déjà rencontré, par la mémoire : « l'éthicien garde le souvenir de sa vie qui fait absolument défaut à l'esthéticien » (p. 207). À l'égard de la jouissance, l'éthicien se tient dans un surplomb, libre de son immédiateté, et à cet égard, « l'art de dominer la jouissance consiste moins à la détruire ou à y renoncer qu'à fixer son temps » (p. 207). Il est donc préservé de l'*excentricité* qui caractérise le sentiment esthétique¹³.

La considération de la *possession de soi*, qui caractérise l'éthique, permet d'introduire un développement où se trouvent passés en revue différents égarements possibles à la frontière entre l'esthétique et l'éthique, c'est-à-dire différentes figures erronées ou avortées du choix éthique de soi. La première qui se présente est la figure fondée sur l'affirmation selon laquelle « à toutes les vicissitudes de la vie, j'oppose cette fière pensée : je suis celui que je suis » (p. 207-208). Une telle affirmation trahirait qu'on s'est choisi abstraitement, sans « revêtir sa personne » (p. 208), c'est-à-dire « selon sa nécessité, non selon sa liberté » (*loc. cit.*), comprenant le choix « dans une vaine acception esthétique » (*loc. cit.*). Un égarement pire consiste, au moment de la saisie de soi dans sa valeur éternelle, à succomber à la fascination hypnotique pour sa plénitude, rejetant alors la temporalité.

L'individu s'étant saisi dans sa valeur éternelle, celle-ci l'accable de sa plénitude. La temporalité s'efface à ses yeux. Au premier moment, cette prise de possession l'emplit d'une indicible félicité et lui donne une assurance absolue. Mais s'il vient à y fixer exclusivement ses regards, la temporalité revendique alors ses droits. Ils sont repoussés [...]. Tout s'arrête à ses yeux ; il est pour ainsi dire parvenu à l'éternité avant le temps. Il s'enfonce dans la contemplation, il attache sur lui-même son regard, mais cette fixité ne peut remplir le temps. Il lui apparaît alors que le temps, la temporalité est sa ruine, il exige une forme parfaite de vie, et ici encore apparaît une lassitude, une apathie semblable au dégoût qui accompagne la jouissance. [...] Il ne s'est pas choisi ; comme Narcisse, il s'est épris de lui-même. Il n'est pas rare que cet état aboutisse au suicide.

(p. 208)

¹³ « Le sentiment de l'esthéticien est toujours excentrique : l'esthéticien a son centre à la périphérie. [...] Le sentiment de l'éthicien est centralisé : l'éthicien n'est pas dans le sentiment et ne s'y réduit pas, mais il le connaît et le possède en lui. » (p. 207).

Ici encore, l'individu se choisit de manière incorrecte, en voyant ses propres déterminations concrètes sous le jour de la nécessité, et non de la liberté, en refusant de les assumer. Est ensuite évoquée une conception de la vie, où l'esthéticien supérieur est accusé de se complaire parfois – mais au point précisément où il devient mélancolique, et non plus acédiaste –, consistant à dire que « le sens de la vie, c'est la tristesse, et que le sort le plus malheureux, c'est le comble de la béatitude » (p. 209). Cette conception est ici présentée comme se trouvant en dehors de l'esthétique, dans la mesure où celui-ci a la jouissance pour mot d'ordre, sans pour autant relever de l'éthique. Elle se place dans un entre-deux, « au moment critique où l'esthétique doit passer dans l'éthique et où l'âme se laisse prendre si aisément à telle ou telle formule » (*loc. cit.*). Mais le rapport de l'esthéticien supérieur à la tristesse ne parvient jamais à s'établir comme une *conception* ; la tristesse le capte sous la catégorie de l'*intéressant*, au même titre que la joie. À ce titre, elle finit toujours par le lasser, et il retourne à la joie¹⁴. Mais qu'il cherche « la distraction de la joie ou celle de la tristesse », le fait demeure constant que l'esthéticien porte « une mélancolie impossible à dissiper » (p. 211). De ce genre de dérive, la position acédiaste ne peut être tenue pour quitte que dans la mesure où elle ne succombe pas elle-même à la tristesse. À vrai dire, la perméabilité de la négativité acédiaste à l'égard de celle-ci ne peut être niée ; s'agissant de statuer sur ce point, sans doute la dérive de la négativité acédiaste vers une tonalité triste peut-elle être située dans la possibilité que le vide auquel est attachée cette négativité prenne l'accent du manque ou du défaut.

S'agissant de la conception de la vie fondée sur la tristesse, elle est dénoncée par l'éthicien comme sens de « toute l'évolution moderne », qui « se caractérise par plus d'inclination à vouloir la tristesse que la joie » (p. 211) ; sa faiblesse réside, outre dans le fait que la tristesse dispense de la gratitude, en ce qu'elle répond à un désabusement.

... notre époque a éprouvé de tant de manières la vanité de la vie qu'elle ne croit plus à la joie ; cependant, pour avoir un motif de croire, elle croit à la tris-

¹⁴ Voir p. 211, « Et si l'on te demande où tu vas, tu réponds avec Don Juan, ton héros : "Au plaisir et à la gaieté !" Tu es en effet las de la tristesse et ton âme réclame le contraire. »

tesse. La joie passe, dit-elle, mais la tristesse demeure ; l'on bâtit donc sa vie sur ce fondement, on l'édifie sur une base solide. (p. 211)

La tristesse en question est une tristesse esthétique, attachée au malheur, au destin, et non une tristesse éthique, qui a pour sens le repentir – le motif paulinien déjà rencontré peut être reconnu. L'erreur de cette conception se trouve en ceci que la tristesse esthétique est tout aussi passagère que la joie, et d'origine tout aussi extérieure, « car il ne dépend pas plus de l'homme de s'abstenir de la joie que de la tristesse » (p. 212). Une telle *volonté de tristesse* n'accomplit nullement le désespoir au sens infini ; elle est un désespoir incomplet « au même sens que la volonté de recherche de la joie, puisqu'il y a toujours désespoir à placer sa vie dans une chose par nature périssable » (*loc. cit.*). Elle n'est qu'« un rejeton du temps, et l'éternité qu'elle s'attribue faussement est une illusion » (*loc. cit.*). Revenant au cas de l'esthéticien supérieur, l'éthicien dénonce la tristesse où celui-ci tombe parfois, lorsqu'il se plaît à se « donner pour le plus malheureux » (*loc. cit.*), comme « révolte contre Dieu », désespoir-défi « qui tient tête à Dieu même » (*loc. cit.*), et « trahison contre la grandeur humaine » (*loc. cit.*). Une telle tristesse est stérile, contrairement au repentir¹⁵, et n'opère nullement le passage à l'éthique. La raison d'évoquer ici la conception de la vie fondée sur la tristesse se trouve dans le fait qu'à nouveau, « la personne se présente sous les catégories de la nécessité » (p. 215).

Deux figures erronées du choix éthique sont ensuite abordées, identiques en ce qu'elles pèchent par abstraction. La première est philosophique. Le choix se donne en premier lieu sous la forme « d'un isolement parfait » (p. 216), consistant à se choisir dans la dissociation à l'égard du monde entier, pour aboutir « à l'identité abstraite » (*loc. cit.*). L'individu se choisit dans sa liberté, donc comme agissant, mais « son action n'a aucun rapport avec le monde ambiant qu'il a complètement anéanti » (*loc. cit.*). Si le choix en reste à ce stade abstrait, une conception d'ordre éthique est atteinte, pouvant être illustrée par Diogène le cynique qui, « comme plus tard les anachorètes de la chrétienté, se retira de la

¹⁵ « ... les larmes qu'un esthéticien verse sur lui-même sont larmes d'hypocrite qui ne fécondent rien ; mais quand on se sent coupable, on a vraiment sujet de pleurer, et les larmes du repentir apportent une bénédiction éternelle. » (p. 215).

vie active non pour se plonger dans des méditations métaphysiques, mais pour agir, non au-dehors, mais en lui-même » (*loc. cit.*). D'où son retrait de la vie publique, au profit d'une action intérieure, bien qu'encore en contact avec la multiplicité de la vie, consistant dans une culture des vertus personnelles (courage, bravoure, tempérance, sobriété). Le défaut d'une telle conception réside en ceci « que l'individu s'est choisi lui-même d'une manière tout abstraite » (p. 217), recherchant une perfection également abstraite – et ce défaut souligne, par contraste, la nécessité du repentir, par lequel le choix est opéré dans « la connexion la plus étroite avec le monde environnant » (p. 217).

Dans le prolongement de cette forme philosophique du choix abstrait de soi, est posée une ultime conception, chrétienne cette fois, qui présente un intérêt particulier à cause des réminiscences évagriennes soulevées : celle de la vie mystique. Une telle conception est mise en équivalence avec la conception grecque précédente, mais « grâce à l'apport de l'élément mystique et religieux, elle prend plus de beauté et de plénitude » (*loc. cit.*), échappant à l'éphémère. Le mystique s'est choisi absolument et selon sa liberté, c'est-à-dire agissant, d'une action intérieure comme celle du sage grec ; mais il se choisit dans une totale abstraction, « dans son isolement parfait » (*loc. cit.*), au sens où « pour lui, le monde entier est mort et anéanti, et l'âme lassée choisit Dieu ou elle-même » (*loc. cit.*). Cette lassitude signifie « son repentir de n'avoir pas choisi Dieu plus tôt », et « ne doit pas être identifiée avec le dégoût de la vie » (*loc. cit.*). Mais sur ce point, se trahit tout de même la défectuosité d'un tel choix au point de vue éthique, car le mystique se repent en réalité de ne pas avoir choisi Dieu « avant d'être devenu un être concret dans le monde » (*loc. cit.*).

L'action du mystique est intérieure, et « pour autant qu'il agit, sa vie a un mouvement, une évolution, une histoire » (p. 217-218). Mais un tel développement peut être questionné dans son sens véritablement *historique*, si l'on entend par là « un développement s'effectuant sous les auspices de la liberté » (p. 218). Or le mouvement qui anime la vie mystique est discontinu, reposant sur « le perpétuel retour d'un moment » (*loc. cit.*), à quoi se rattache une discontinuité potentiellement douloureuse – qui n'est pas sans rappeler la discontinuité de l'esthétique, du moins à son stade extrême.

Il est terrible de lire les plaintes d'un mystique sur les moments de sécheresse. Ce moment passé fait place au moment lumineux, et la vie se passe ainsi dans la perpétuelle alternance ; elle a bien le mouvement, mais non le développement. Elle manque de continuité. (p. 218)

Le manque de continuité vient du fait que cette vie est fondée sur un sentiment, « le désir ardent, qu'il se porte vers un état passé ou un état à venir » (*loc. cit.*) ; « le fait qu'un sentiment forme ainsi l'intervalle montre justement le défaut de connexion » (*loc. cit.*), et il ne peut être question d'une histoire, « sinon au sens où une plante en a une » (*loc. cit.*) – la métaphore est la même que pour le développement esthétique. Le rapport mystique à Dieu, essentiellement contemplatif, est ainsi formulé par l'éthicien kierkegaardien :

Pour le mystique le monde entier est mort, il s'est épris de Dieu. Le développement de sa vie est désormais le déroulement de cet amour. [...] le mystique se perd dans la contemplation de la divinité dont l'image se reflète de plus en plus en son âme aimante ; il renouvelle ainsi et rafraîchit en l'homme l'image perdue de Dieu. Plus il contemple, plus aussi cette image se reflète clairement en lui, et plus il parvient à y ressembler. (p. 218)

L'action du mystique ne consiste pas dans l'acquisition de vertus religieuses ou contemplatives, ce qui serait encore « pour sa vie une forme trop éthique » (p. 218), mais dans l'oraison. La prière vient aussi en jeu dans la vie éthique, mais alors, elle prend le caractère tout différent d'une *résolution*.

Il en est autrement de la prière du mystique ; elle a pour lui d'autant plus de valeur qu'elle est plus érotique et enflamme de brûlant amour. Elle exprime son amour ; elle est le seul langage où il peut s'adresser à la divinité dont il est épris. [...] le mystique trouve dans sa prière d'autant plus de félicité, dans son amour, d'autant plus de bonheur que prière et amour ont moins de contenu, et qu'il s'évanouit davantage à lui-même dans son soupir. (p. 219)

Au regard de l'éthique, une telle vie est une erreur, qu'il importe d'autant plus de souligner que « tout caractère de quelque profondeur en est toujours ému » (p. 219) – et l'esthéticien supérieur ne manque pas lui-même de dispositions mystiques. L'erreur dont peut être taxé le mystique est de n'aimer Dieu qu'en dépréciant la vie.

Qu'un homme doive aimer Dieu de toute son âme et de toute sa pensée, sans doute [...]. Cependant, il n'en résulte nullement que le mystique doive déprécier la vie, la réalité où Dieu l'a mis ; car en le faisant, il rapetisse l'amour de Dieu ou en exige une autre forme que celle voulue par Dieu. (p. 219)

L'attitude du mystique devient plus suspecte encore par sa propension à se considérer « comme l'objet de la prédilection divine » (*loc. cit.*), par où encore

une fois « il rabaisse et Dieu et lui-même » (p. 219). Il se rabaisse au sens où « c'est toujours un amoindrissement que d'être essentiellement différent des autres du fait d'un hasard », et Dieu au sens où « il en fait une idole à la cour de laquelle il devient un favori » (p. 220). L'éthicien dénonce également chez le mystique une *mollesse* et une *faiblesse*, parce que celui-ci veut se donner à chaque instant l'assurance qu'il aime Dieu, « à chaque instant chercher la preuve de l'amour qu'il porte à Dieu » (*loc. cit.*). Tout comme « il doit avoir l'âme assez noble pour croire à l'amour de Dieu ; il doit alors aussi avoir le franc courage de croire au sien » (*loc. cit.*). Enfin, sous un dernier aspect, la vie mystique est dénoncée par l'éthicien comme « fraude envers le monde où il vit » et « tromperie envers les hommes auxquels il est lié » (*loc. cit.*). Le problème porte sur la solitude, la rupture de tout lien avec les hommes, par laquelle le mystique « finit par devenir si étranger à tous les hommes que toute relation, même la plus tendre et la plus intime, lui devient indifférente » (p. 220), et la question est de savoir si le mystique a le droit de choisir une telle vie. Il y a là une volonté de n'entrer « en rapport avec personne, mais seulement en rapport immédiat avec Dieu » (p. 221), et cette volonté est suspecte par rapport au religieux ; « le propre de la vie mystique, en effet, ce n'est pas le religieux, mais l'isolement où l'individu, sans tenir compte de la réalité de fait, veut entrer dans un rapport immédiat avec l'éternel » (p. 222). Si « la vie religieuse a une tendance à isoler l'individu » (*loc. cit.*), parce que celui-ci « éprouve dans toute sa vie intérieure son rapport avec Dieu si fortement que ses liens terrestres en perdent toute importance » (*loc. cit.*), pour un homme, « cet instant ne dure pas longtemps » (*loc. cit.*). Ce n'est qu'un « éloignement momentané », qui « enrichit en les approfondissant les relations terrestres » (*loc. cit.*). La vie mystique consiste à le cultiver de manière exclusive ; or « ce qui peut de la sorte être sain comme moment devient, lorsqu'on le cultive exclusivement, une maladie extrêmement dangereuse » (*loc. cit.*). En outre, la pratique mystique relève d'une certaine inconséquence : « le mystique faisant en général peu de cas de la réalité », il devrait en toute rigueur envisager « avec la même défiance le moment de la réalité où il subit le contact d'un ordre supérieur de choses » (p. 222-223).

La faute du mystique, en dernier ressort, réside dans le sens selon lequel il se choisit lui-même, trop abstrait pour être véritablement éthique. La faute réside donc dans le point d'origine, le choix « de ne devenir concret ni devant lui-même ni devant Dieu » (*loc. cit.*) ; tout le reste, « éloignement de la vie », « mortification ascétique » (*loc. cit.*), trahit ce refus de devenir concret. Par là, le mystique manque de transparence, se perdant au sein de l'opacité abstraite du sentiment. Le choix éthique a au contraire, dans le repentir, un caractère profondément concret et personnel, par lequel l'individu « se trouve en son isolement total en absolue continuité avec la réalité à laquelle on appartient » (p. 223). Le repentir mystique a lieu « en dehors de lui et non en lui », c'est-à-dire qu'il est « métaphysique et non éthique » (*loc. cit.*). Le repentir métaphysique est « intempestif et superflu », car « l'individu n'a pas créé le monde et n'a pas besoin de prendre tellement à cœur la question de savoir si le monde est réellement plongé dans la vanité » (*loc. cit.*). Le mystique juge « la réalité finie où il vit malgré tout » (*loc. cit.*) comme « vanité, illusion, péché » (*loc. cit.*), jugement métaphysique qui « ne détermine pas éthiquement son rapport avec elle » (*loc. cit.*) – même s'il la pense sous la catégorie du péché. En effet, « le rapport éthique ne saurait consister à fuir le péché, mais à en prendre conscience, à y entrer pour le supprimer ou le porter » (p. 224). Le choix concret dans le repentir consiste à se choisir « rentrant dans le monde », à se rassembler « dans toute sa nature concrète finie » ; et ainsi, se choisissant « hors du monde fini », on reste « en absolue continuité avec lui » (*loc. cit.*). Il n'en est pas ainsi pour le mystique, qui se choisit *abstraitement*, donc « constamment en dehors du monde » (*loc. cit.*), sans jamais pouvoir y entrer. Le dommage qui en résulte est la « difficulté qu'il éprouve à se mettre en mouvement », et même « l'impossibilité où il est à cet égard » (*loc. cit.*). Il « a goûté toute la félicité » de l'amour religieux, et « n'a désormais plus rien à faire qu'à en attendre le retour aussi magnifique » (*loc. cit.*). À cet égard, la vie devient pour lui « un obstacle qui retarde » et menace de « lui dérober ce qu'il a une fois possédé » (*loc. cit.*). Le sens de sa vie consistant à « apprendre à connaître Dieu et à s'éprendre de lui » (*loc. cit.*), la temporalité ne reçoit en elle-même aucune valeur, et même, se présente comme « l'ennemi à vaincre » (*loc. cit.*), ou ce dont il préférerait tout simplement être débarrassé.

Aussi, de même qu'il a méconnu la réalité en la concevant d'une manière métaphysique comme une vanité, de même à présent il méconnaît l'historique en le concevant d'une manière métaphysique comme un inutile fardeau. (p. 224)

La temporalité subit une dévaluation, ne pouvant excéder le sens d'un « temps d'épreuve où l'on s'essaie sans cesse, sans qu'à vrai dire il en résulte quelque chose, ou sans qu'on dépasse le point de départ » (p. 224-225). Or la temporalité est un don de Dieu à l'homme.

La temporalité n'est donc pas donnée, si j'ose dire, à cause de Dieu, afin qu'il mette à l'épreuve comme on dit le mystique ; elle est donnée à cause de l'homme, et de toutes les présents de la grâce, elle est le plus grand. L'éternelle dignité de l'homme, c'est en effet sa capacité d'avoir une histoire, et le divin qui est en lui consiste en ce que, s'il le veut, il peut donner à cette histoire la continuité [...], et la seule manière digne de l'homme de comprendre Dieu, c'est de s'approprier en toute liberté tout le lot de tristesse et de joie revenant à chacun. (p. 225)

Si le problème de l'acédie semble avoir été oublié, dans l'espace du déploiement de la critique éthique de la vie mystique, il n'en est rien. Ce problème peut revenir par un biais dérivé, mais non moins aigu ; plus précisément, il est possible de rejoindre avec les ressources kierkegaardiennes l'avènement originnaire de l'acédie comme un problème de solitaire. Non que les tourments mystiques évoqués par l'éthicien kierkegaardien soient eux-mêmes de l'acédie – ils relèvent davantage de la *siccitas*, que la tradition chrétienne s'est toujours attachée à distinguer de l'*acedia*¹⁶, avant que celle-ci ne subisse une complète dissolution dans la généralité de la mélancolie religieuse. Mais le point sur lequel le mystique donne prise à l'acédie est précisément celui par lequel il se dérobe à l'éthique, à savoir la non-assomption du concret. La pensée d'acédie touche au point critique et peut-être fautif de l'ascèse : son abstraction. Autrement dit, l'acédie devient un problème particulièrement aigu au sein d'une vocation qui veut le dépouillement le plus extrême. La position mystique consiste à vouloir en être quitte du contenu esthétique de l'existence, à le liquider pour accéder directement et purement au religieux ; mais par ce geste, elle se rend l'éthique elle-même impossible. Nul doute alors que la volonté souffre de devoir se déterminer sans cesse d'elle-même, à partir de rien ; il n'est pas étonnant qu'elle

¹⁶ Sur ce point, voir M. LOT-BORODINE, « L'aridité ou *siccitas* dans l'Antiquité chrétienne », *Études carmélitaines*, octobre 1937, N°22, Vol. 2, p. 191-205.

éprouve tant de difficulté à *commencer*¹⁷, et que le *temps*, la manière d'occuper chaque instant, devienne un problème aussi aigu. L'abstraction où se tient le mystique l'expose incessamment à voir le monde, qu'il s'efforce de vider de sa consistance, revenir le hanter¹⁸, autrement dit, il s'expose à voir revenir l'esthétique sous forme pure. L'effort pour n'avoir rien à faire avec le contenu esthétique le condamne à un scrupule et à une nostalgie à l'égard du monde que seule l'assomption éthique peut résorber. L'acédie s'élève donc, dans la vie mystique ou dépouillée, au sein d'une ambiguïté : il est possible qu'une telle nostalgie pour le monde exprime la nécessité, qui ne relève pas du péché, mais d'une nécessité humaine à l'égard de Dieu, d'assumer l'appartenance au monde sous forme éthique. Le mystique, à cet égard, ne peut jamais être tout à fait en règle avec le monde : en s'en retirant, il s'ôte tout moyen de savoir en quel sens le concret lui fait défaut, l'affectant indifféremment du caractère du péché. L'acédie du mystique, dans son ambiguïté, répond en symétrie inversée à la position acédiaste de deuxième degré qui, ayant rompu avec la possibilité de la détermination esthétique, sans vouloir pousser l'indétermination au point extrême de négativité où la transfiguration éthique serait possible, se rend impossible tout autant l'innocence de la vie esthétique que la résolution éthique.

Les deux dernières voies exposées, celle du sage grec et celle du mystique, sont des tentatives manquées « de réaliser une conception éthique de la vie » (p. 225), échouant parce que « l'individu s'est choisi dans son isolement ou d'une manière abstraite » (*loc. cit.*). Toute la suite et la fin du développement consiste en une exposition qui approfondit la vie éthique, dans son sens propre et accompli et, dans une moindre mesure, dans son contraste avec l'esthétique. La figure de l'esthéticien supérieur ne s'y trouve plus développée pour elle-même, aussi n'y trouve-t-on que peu d'éléments significatifs sur la position acédiaste, sinon négativement, comme ce qui lui est impossible. À cet égard, nous sommes tenus de laisser le développement kierkegaardien.

¹⁷ Voir un apophtegme attribué à Poemen, qui évoque l'acédie comme se tenant à tout commencement : Ἡ ἀκηδία στήκει ἐπὶ πάσῃ ἀρχῇ. (PG 65. 359A).

¹⁸ Selon un propos kierkegaardien situé un peu plus loin, à propos du mystique, « Celui qui ne veut pas combattre avec les réalités doit lutter contre des fantômes. » (p. 289).

1.3 Retour au problème acédiaste et transition vers le désespoir

Les modulations imprimées à l'acédie de deuxième degré, dans le jeu contrapuntique avec la figure de l'esthéticien supérieur, offrent de nouveaux développements aux interrogations avec lesquelles on est venu dans la proximité de Kierkegaard. Le problème posé par la rupture constitutive, comme position d'indétermination, était son engendrement intramondain ; la possibilité de celui-ci a été établie de l'intérieur de l'esthétique. Une proximité plus étroite a même été établie, l'esthétique, domaine de l'immédiateté, manifestant une affinité essentielle avec l'exercice acédiaste. Cela ne signifie pas que la position acédiaste soit généralisée au plan esthétique, mais que l'esthétique n'est rejoint dans son sens pur qu'au sein de cette position. Plus exactement, est rejoint et assumé, au sein de la position acédiaste (l'acédie de deuxième degré), le caractère superficiel de la détermination esthétique, le fait qu'elle ne peut nullement constituer une détermination sérieuse du soi. La position mondaine, ou pour l'appeler autrement, la position de soi au sein de l'esthétique sur un mode personnellement déterminant – ou conception esthétique de la vie –, ne se tient pas à la hauteur de cela ; elle consiste à s'arrimer en un point précis du champ esthétique, à s'y fixer une orientation reconnue comme sienne, par un arrêt arbitraire, auquel le soi tient comme à sa liberté et sa singularité propre. Par là, n'est assumée ni l'indifférence – sinon au sens moral –, ni l'immédiateté de l'esthétique. La rupture acédiaste, qu'elle soit accidentelle ou assumée, est le lieu d'une scission qui renvoie d'un côté le soi dans un isolement et une indétermination, attachés à une négativité, et de l'autre l'exercice esthétique dans son immédiateté non-déterminante. Le premier degré d'acédie se tient dans l'attente du rétablissement de la liaison ; le deuxième degré se tient dans la scission, en voulant l'un et l'autre terme. La position acédiaste constitue donc une position esthétique pure, ou une assomption de l'esthétique jusqu'à ses dernières extrémités.

Les schèmes acédiastes de deuxième degré, depuis l'équivalence établie avec la position de l'esthéticien supérieur, se sont trouvés exprimés sous des

modalités intellectuelles. Mais la possibilité est laissée ouverte d'une expression autre, plus sensible, non encore rejointe, au sein de laquelle restent indéterminés le sens de l'agir acédiaste, de la négativité et l'articulation entre les deux. Au sein d'une forme intellectuelle d'acédie de deuxième degré, le déliement ou la position d'indétermination trouve son origine dans l'intellect lui-même, comme puissance de doute et de dissolution. La disponibilité toute-présente aux possibilités esthétiques et l'impossibilité d'être déterminé proviennent d'un unique foyer, l'assomption d'une puissance non-aliénée de l'intellect, puissance où coïncident une liberté (la libération d'une mobilité sans fin) et un refus (celui d'être déterminé en un sens mondain, c'est-à-dire de s'établir au sein de telle ou telle région de l'esthétique). L'exercice acédiaste est susceptible de prendre pour forme soit la nonchalance d'une observation attentiste, qui rejoint le schéma de l'ennui, soit des formes plus échauffées et plongées dans l'immédiateté, où il est question de jouissance : captation par telle ou telle possibilité intéressante, jeu dialectique gratuit, solitaire ou dialogique – alors dans une position de séduction et de duperie. La possibilité a donc été rejointe, sous cette variation intellectuelle, d'un exercice acédiaste *dégagé*, mais non nécessairement *nonchalant*. Qu'en est-il alors de l'articulation à la négativité, rejointe avec l'ennui de deuxième forme comme simultanéité tranquille ? Pour poser la question en un sens plus précis, qu'en est-il, avec cet accroissement du degré d'échauffement, de la possibilité d'un savoir simultané de la négativité ? Du côté de l'esthéticien supérieur, la fréquentation de telle ou telle possibilité esthétique se tient dans l'ambiguïté d'un mode à la fois échauffé et clairvoyant, intensément énergétique mais bref, et ne se faisant jamais tout à fait illusion. La possibilité existe ponctuellement d'une résorption de la négativité dans l'être-pris, c'est-à-dire d'un oubli momentané de la négativité, mais l'échauffement ne perd jamais le savoir de son caractère non-déterminant, non-sérieux. La négativité, dans ce cas précis d'exercice autre que nonchalant – bien qu'il s'agisse tout autant d'un *abandon à la surface* –, ne peut plus tout à fait être de l'ennui. Le *savoir de la vanité* trahit un penchant mélancolique du côté de l'esthéticien supérieur, et la négativité reçoit alors la nuance du mécontentement, du mépris et de la dévaluation du fini, en défaut devant l'intensité de l'exigence intellectuelle. Mais

la pureté acédiaste, au deuxième degré, réside dans l'indépendance à l'égard du comblement, fini ou infini, plus précisément, dans l'absence de requête d'être personnellement comblé, d'attendre de tel ou tel comblement une détermination du soi. Mais plus généralement qu'en un sens mélancolique, la négativité a été rejointe auprès de Kierkegaard comme désespoir. Le désespoir est à vrai dire attaché à l'esthétique en général ; si la position acédiaste de deuxième degré accomplit l'esthétique sous forme pure, alors le désespoir doit s'y trouver intensifié.

Encore faudrait-il établir l'articulation entre le désespoir et l'acédie, ou plus précisément, déterminer sous quelles conditions la négativité attachée à l'indétermination acédiaste est susceptible de moduler dans la tonalité du désespoir. La modulation vers la tristesse a été identifiée comme dérive du vide comme *indétermination* vers la nuance du *manque*. La position acédiaste est perméable à cela, mais alors elle perd sa pureté, dans la mesure où la négativité pure du vide, alors, s'aliène dans la déploration de l'absence de tel ou tel objet, ou dans la généralisation mélancolique de l'insatisfaction. La modulation vers la tonalité de l'ennui, en revanche, exprime proprement les schèmes acédistes, sous une inflexion temporelle : l'indétermination du soi est attachée à un laps de temps, à une situation possédant des bornes temporelles précises, et la négativité concerne le sentiment du temps lui-même, en tant que libéré par cette indétermination.

Peut-être l'ennui est-il une voie tout indiquée pour rejoindre le sens de la modalité proprement désespérée de la négativité acédiaste, en se demandant par quel changement de configuration la négativité acédiaste sous sa modalité ennuyée est susceptible de moduler vers la tonalité du désespoir. Dans l'acédie évagrienne, le désespoir avait été situé du côté de l'une des deux issues possibles, à l'opposé de l'agir acédiaste – prenant dans le cas de l'ermite l'expression d'une activité gyrovague. L'issue désespérée avait été rattachée à la considération de l'impossibilité d'échapper à l'état de déliement insupportable. Cela pourrait signifier, par rapport à la négativité ennuyée, une sorte d'aggravation, par suppression des ressources d'évitement, donc empêchement du passe-temps, réduisant à la prostration. Il ne s'agirait pas d'un approfondis-

sement semblable au passage à la troisième forme d'ennui, où le passe-temps est reconnu comme *ne pouvant plus avoir cours* ; l'évasion serait toujours requise, mais empêchée. Mais l'impossibilité ne porte pas véritablement sur l'évasion : elle porte sur une issue envisageable à l'état d'indétermination insupportable, c'est-à-dire sur le rétablissement du rapport mondain perdu (la considération d'être assigné à titre définitif dans l'aridité monastique), tandis que la voie d'une assomption de la vocation est vue comme tout aussi fermée (comme le trahit le découragement et le sentiment d'être abandonné par Dieu lui-même). L'attente porte davantage sur la première issue, mondaine, que sur la deuxième – sans quoi il s'agirait proprement de *déréliction*, de désespoir de Dieu, lequel n'est pas un péché, mais une épreuve. La ressource de l'évasion superficielle, alors, n'est pas retirée, mais désamorcée d'avance.

La considération caractéristique du désespoir par rapport à l'ennui, à l'égard de l'indétermination du soi, est celle de l'absence d'issue, et cela en deux sens. Le premier est le fait d'être *tenu d'endurer* un état de déliement qu'il est *impossible d'endurer* ; le second contient l'élément du temps, sous la considération d'y être assigné pour une durée sans terme envisageable. Le terme possible est purement et simplement ôté, et non pas seulement placé hors d'atteinte par un retardement, un arrêt du temps ou un envoûtement par le temps. Dans le retardement, un terme est posé, mais qui tarde à se faire atteindre ; dans l'arrêt du temps dans un unique maintenant dilaté, la considération d'un terme est abolie avec la considération de l'avenir ; l'envoûtement par le temps ne peut contenir la perspective d'un terme parce que l'avenir a sombré, le triple horizon du temps se présentant à l'état inarticulé. Le désespoir est corrélé à la suppression de la perspective d'une borne finale, alors même que l'avenir (sous l'aspect même de *perspective*) se maintient. Il y a donc mise en jeu du temps, sans qu'il s'agisse du temps lui-même et de son passage. L'absence de terme signifie la projection dans l'avenir de l'état présent – la perspective du *toujours pareil*. On voit donc que le désespoir, par rapport à l'ennui, contient une visée généralisante : il concerne toujours l'existence dans son ensemble. Même si l'on désespère pendant un temps seulement, le désespoir a sur le moment dans sa visée l'ampleur de l'avenir entier, dont il pense ne pouvoir attendre aucune issue.

Sur un mode heideggérien, deux composantes générales du désespoir semblent pouvoir être dégagées, l'*être impossible* et la *perpétuité*. Mais plus en arrière, ou sous ces deux composantes, le désespoir concerne le soi, non dans son essence temporelle, mais dans sa possibilité, et celle-ci non dans sa temporation propre, le fait qu'elle soit à incarner dans le temps, mais comme *possibilité d'exister et de continuer à exister*. De façon générale, donc, la modulation de la négativité acédiaste dans la tonalité du désespoir réside dans la possibilité que l'indétermination du soi prenne la nuance d'un état impossible à tenir, auquel on est assigné à perpétuité.

Cette modulation, au sein du premier degré, advient avec la suppression de toute issue, par où l'agir acédiaste se trouve réduit à néant, rendu inutile ; comment une telle suppression peut-elle se produire au sein du monde ? Dans sa provenance externe, elle doit être attachée à une situation inextricable ou une perte irrémédiable, donc à une destruction du côté des conditions dont le soi tirait sa possibilité d'exister, au sens mondain – c'est-à-dire soit de s'affairer, soit d'être comblé. Impossibilité et perpétuité ont une provenance externe.

Le problème posé par le désespoir acédiaste est beaucoup plus ardu au deuxième degré. Aucune atteinte n'est subie du côté du monde ; l'indétermination du soi provient d'une assomption intérieure – une assomption de l'esthétique dans son sens pur. Il est notable, d'ailleurs, qu'un tel désespoir ne ruine pas l'agir acédiaste ; au contraire, il l'alimente d'une énergie particulière – mais l'on peut se demander si la dispensation énergétique du côté de la surface ne prend pas, alors un caractère de nécessité vitale ou de survie. Mais s'agissant des deux composantes générales du désespoir, comment comprendre, dans un premier temps, que le maintien du soi dans l'indétermination représente un *être impossible* ? La question est d'autant plus aiguë que le deuxième degré se donne dans un caractère particulier de tranquillité ; comment un état impossible serait-il en même temps soutenable ? La question doit, pour le moment, être laissée en suspens. La composante de la *perpétuité* est plus aisée à rejoindre, à partir de la figure de l'esthéticien supérieur. Elle ne vient pas d'un refus catégorique ou d'une destruction du côté du dehors, mais du fait que l'éclosion éthique ne peut venir que du soi lui-même, alors qu'il se trouve dans

l'impossibilité de la vouloir – c'est-à-dire de vouloir simplement. Tant qu'il se tient dans l'indifférence esthétique, l'assomption éthique est radicalement hors de portée, relevant d'une position tout autre. Le chemin du désespoir absolu, par où l'éclosion pourrait advenir, est tout aussi fermé : la position acédiaste regarde encore vers le monde et refuse de le lâcher, et le désespoir ne peut atteindre qu'une forme incomplète. La perpétuité tient donc, dans la position acédiaste de deuxième degré, au *se-tenir-à-soi* de l'esthétique, qui fait demeurer dans l'indifférence. Pour autant qu'en un moment de lassitude un tel acédiaste soit capable d'aspirer à la résolution, l'impossibilité vient paradoxalement du fait, que l'issue ne dépend que de lui. Le soi est gelé dans une irrésolution qui ne peut prendre, au regard de l'éthique, que le caractère d'une attente. Cette attente est tournée vers un tout autre, absolument étranger, et de fait, le basculement requis est complet ; mais ce tout autre est le soi éthique lui-même, et le basculement doit se produire dans le soi et par lui. Il est réduit à s'attendre lui-même, et sa propre résolution, et par le fait même qu'il l'attend, il la rend impossible. L'erreur est d'attendre cette transfiguration, d'une manière ou d'une autre, du dehors, d'une occasion ne dépendant aucunement de soi. Le soi irrésolu est piégé dans l'envoûtement d'une attente tournée du mauvais côté, vers le lointain et le dehors, alors que ce qui manque pour se résoudre est tout proche et en lui-même ; il ne peut le recevoir que parce qu'il le possède déjà.

À ce degré, du moins sous sa variation intellectuelle, où l'indétermination est assumée avec toute la lucidité possible, on peut se demander si la négativité acédiaste ne prend pas plus proprement la forme du désespoir que celle de l'ennui. Elle peut moduler momentanément, au sein de telle ou telle situation indifférente, dans la tonalité de l'ennui de deuxième forme ; mais l'indétermination étant assumée avec toute l'envergure d'une position d'existence, la considération de l'existence entière ne peut manquer d'entrer en jeu. Il est possible de penser un élargissement de l'ennui de deuxième forme à toute la surface extérieure de l'existence, où l'on s'abandonnerait à celle-ci avec la même nonchalance qu'à la soirée mondaine pour laquelle on se laisse du temps. Mais à une telle extension, la considération d'une absence de terme vient forcément en jeu. Le soi ne peut pas être maintenu indéfiniment dans l'attente,

sans qu'à un moment ou à un autre s'élève de lui une lassitude, et la lente reconnaissance qu'il en sera ainsi à perpétuité.

Ce ne sont que des intuitions générales, déployées à partir de l'ennui et de la figure de l'esthéticien supérieur. Elles réclament d'être appuyées et alimentées à partir du lieu kierkegaardien qui concerne en propre le désespoir ; les deux composantes générales du désespoir comme *être impossible* et *perpétuité*, en particulier, réclament d'être confirmées et approfondies, de même que l'expression de la négativité désespérée sous l'acédie, à ses deux degrés.

2 La Maladie à la mort

Ce qui est recherché auprès du texte de la *Maladie à la mort*¹⁹ n'est pas une mise à l'unisson du désespoir kierkegaardien et de la négativité acédiaste, mais un plan de consonance entre eux, et d'abord, au plan du désespoir en général. La possibilité doit être établie que le sens général du désespoir soit exprimable, sous une forme particulière, dans les termes de l'acédie. Il s'agit donc de comprendre comment l'indétermination acédiaste peut être désespérante, en examinant, au passage, les deux composantes générales extraites à partir de l'ennui, *être impossible* et *perpétuité*. L'analyse du désespoir par Kierkegaard se résout en des déterminations chrétiennes dont l'assomption est problématique dans notre perspective précise – mais leur non-assomption n'est pas étrangère au sens de l'acédie. Le désespoir au sens kierkegaardien tire sa possibilité du rapport à Dieu.

D'où vient le désespoir ? Du rapport où la synthèse se rapporte à elle-même lorsque Dieu, ayant fait de l'homme le rapport, le laisse pour ainsi dire échapper de sa main ; en d'autres termes lorsque le rapport se rapporte à lui-même.
(p. 174)

En dernier ressort, le désespoir consiste, dans l'indépendance à l'égard de la puissance par laquelle on a été posé, indifféremment à *vouloir ou ne pas*

¹⁹ La traduction citée est celle de Paul-Henri TISSEAU et Else-Marie JACQUET-TISSEAU dans Søren KIERKEGAARD, *Œuvres complètes*, t. 16, Paris : Orante, 1971. On évoquera aussi, ponctuellement, la traduction de Knud FERLOV et Jean-Jacques GATEAU dans Søren KIERKEGAARD, *Miettes philosophiques. Le concept de l'angoisse. Traité du désespoir*, Paris : Gallimard, 1990.

*vouloir être soi*²⁰. La suppression du désespoir, qui n'advient qu'avec la suppression à chaque instant de la possibilité de désespérer, est donnée ainsi par Kierkegaard : « le moi qui se rapporte à lui-même et veut être lui-même devient transparent et se fonde en la puissance qui l'a posé » (p. 172). À vrai dire, une position non-chrétienne et athée n'est pas incompatible avec le propos kierkegaardien : on peut accorder que la possibilité d'une assomption personnelle (éthico-religieuse) de soi, par où tout désespoir serait supprimé, dépend de la relation à un Dieu personnel, sans reconnaître la moindre nécessité au fait de rechercher une telle assomption – autrement dit, on peut accorder la nécessité de l'enchaînement, sans accorder la prémisse. Vouloir ainsi se tenir dans l'impersonnel et la non-assomption est le sens exact de la position acédiaste de deuxième degré, et celle-ci peut se reconnaître comme désespoir.

La disjonction kierkegaardienne entre *vouloir ou ne pas vouloir être soi* peut être répercutée dans la composante de *l'être impossible* : le soi ayant été posé par une puissance, il est impossible de s'en défaire ; « en dépit de ses efforts de désespéré, cette puissance est la plus forte et elle le contraint à être le moi qu'il ne veut pas être » (p. 178). Il est tout aussi impossible d'assumer le soi indépendamment de la puissance qui l'a posé. Vouloir être soi indépendamment de cette puissance revient en effet pour l'individu à ne pas vouloir être soi, dans la mesure où « le moi qu'en son désespoir il veut être, est un moi qu'il n'est pas (car vouloir être le moi qu'il est vraiment, c'est le contraire du désespoir) ; il veut en effet détacher son moi de la puissance qui l'a posé » (p. 178). L'impossibilité se trouve dans une contradiction interne au soi, concernant son rapport à lui-même ; peut-être y a-t-il un élément d'élucidation du caractère problématique de la composante de *l'être impossible* au deuxième degré. Il s'agira donc de savoir dans quelle mesure le désespoir acédiaste, au deuxième degré, signifiait vouloir être soi ou ne pas vouloir être soi.

²⁰ Selon une formulation tardive, ouvrant la deuxième section, qui concerne le désespoir sous la détermination du péché, « Le péché consiste, *étant devant Dieu ou ayant l'idée de Dieu, et se trouvant dans l'état de désespoir, à ne pas vouloir être soi, ou à vouloir l'être.* » (*La Maladie à la mort*, op. cit., p. 233).

Au sens kierkegaardien, le désespoir concerne proprement le soi, ce qui consonne avec notre propre intuition, consistant à la situer au plan de la *possibilité d'exister*. À cet égard, le désespoir engendré dans le prolongement de la tristesse – alors relativement à la possibilité d'être comblé – est un désespoir aliéné dans la considération de la perte. En ceci, on rejoint une affirmation kierkegaardienne, selon laquelle désespérer au sujet de quelque chose n'est qu'une apparence, liée aux formes superficielles, inessentiels de désespoir ; en réalité il est toujours question du soi, et le désespoir se rapproche de sa vérité en proportion de ce qu'il se rapproche du soi.

Un homme en proie au désespoir désespère au sujet de *quelque chose*. Il le semble un instant, mais un instant seulement ; aussitôt le vrai désespoir se montre, ou le désespoir se montre en sa vérité. En désespérant au sujet de *quelque chose*, cet homme a proprement désespéré au sujet de *lui-même*, et il veut maintenant se défaire de son moi. (p. 177)

Le désespoir au sujet d'une chose n'est donc pas le désespoir véritable. C'en est le début [...]. Ensuite vient le désespoir déclaré où l'on désespère au sujet de soi. (p. 178).

L'impossibilité attachée au soi désespéré est sensible, dans le sens kierkegaardien du désespoir, à son caractère contradictoire. Bien qu'appelé *maladie à la mort*, il signifie l'impossibilité de mourir : « le tourment du désespoir est justement de ne pouvoir mourir » (p. 176) ; « il ressemble ainsi plutôt à l'état du moribond qui, sur son lit, attend sa fin sans pouvoir mourir » (*loc. cit.*). La formulation ultimement contradictoire est atteinte avec ceci : « le mourir du désespoir se transforme constamment en un vivre » (*loc. cit.*). En d'autres termes, « le désespoir est justement une *autoconsommption* » (p. 177), mais impuissante ; en effet, « le désespoir a mis le feu à une chose qui ne peut brûler ni se consumer, le moi » (p. 178)²¹. La composante de la perpétuité est, par là même, rejointe, et fondée dans celle de l'impossibilité : le moi qui se consume ne peut accomplir cette consommation, et celle-ci peut se prolonger indéfiniment. On voit aussi, dans l'essence du désespoir, qu'*être impossible* et *perpétuité* reçoivent une provenance interne, un repli sur le rapport du soi à lui-même ; l'élucidation de l'énigme de l'*être impossible* au deuxième degré, justement de provenance

²¹ Selon une autre formulation, « le désespoir ne peut consumer l'éternel, le moi qui est au fond du désespoir » (p. 176).

interne, renvoie donc une nouvelle fois du côté du rapport à soi au sein du désespoir.

Notre requête auprès du texte kierkegaardien concerne, au-delà du sens général du désespoir, la région circonscrite, au sein du champ de la négativité désespérée, par la position acédiaste de deuxième degré, correspondant à celle de l'esthéticien supérieur. On cherche donc en même temps une distinction pouvant correspondre à la différence entre le premier degré et le deuxième degré d'acédie, qui se trouve dans la non-assomption ou l'assomption ; il faudrait voir, en particulier, si cette différence correspond à celle, kierkegaardienne, entre ne pas vouloir être soi et vouloir l'être. La section du développement kierkegaardien qui peut être de quelque assistance est celle qui présente les *formes du désespoir*²². Peut-être serait-il de quelque utilité de se figurer l'économie générale de l'œuvre. On se place au sein de sa première section, qui concerne le désespoir comme *maladie à la mort* ; la seconde concerne le désespoir comme péché. La première section, concernant le désespoir comme *maladie à la mort*, expose en un premier temps (A), « *Que le désespoir est la maladie à la mort* », et en un deuxième temps (B), l'« *Universalité de cette maladie* » ; les formes du désespoir sont l'objet du troisième et dernier temps (C). Au sein de ce moment, règne encore une division en deux, selon le rapport sous lequel distinguer les formes du désespoir : d'abord du point de vue de la synthèse²³, puis sous la détermination de la conscience – division la plus significative pour nous. Sous la détermination de la conscience est posée une subdivision entre désespoir qui s'ignore (a) et désespoir conscient (b). La distinction n'est pas absolument tranchée, et le cheminement de l'un à l'autre suit une gradation, où l'intensité du désespoir augmente de façon concomitante avec son degré de conscience²⁴.

²² Cette expression est celle de la traduction des éditions de l'Orante ; celle de Gallimard donne comme traduction « personifications du désespoir ».

²³ Avec comme subdivision la distinction entre fini et infini (a) et entre possibilité et nécessité (b).

²⁴ « Le degré de désespoir va croissant ou, à mesure qu'il croît, il est la constante élévation en puissance du désespoir : plus la conscience est développée, plus le désespoir est intense. On le constate partout et le plus nettement aux degrés maximum et minimum du désespoir » (p. 199). Le degré maximal de désespoir est représenté par le diable, qui est pur esprit.

2.1 Le désespoir qui s'ignore (a)

Le degré minimum est un état où l'« on vit dans une sorte d'innocence sans savoir que c'est le désespoir » (p. 199). Celui-ci est si faible que Kierkegaard se demande même « si, au point de vue dialectique, l'on a le droit de qualifier de désespoir un tel état » (*loc. cit.*). À ce degré, l'homme n'a pas conscience d'être esprit ; il vit « dans les catégories du monde sensible, de l'agréable et du désagréable » (p. 200), ou dans l'élément « psycho-sensoriel » (*loc. cit.*) selon une autre expression de Kierkegaard. En dépit de l'ignorance où l'on se tient, alors, d'être dans le désespoir, cela finit par apparaître si le sensible se dérobe : « quand l'enchantement des illusions du monde sensible est rompu, quand la réalité commence à chanceler, le désespoir apparaît aussitôt comme le fond de l'état psychologique » (p. 230). Quel écho est renvoyé du côté de l'acédie ? Le fait que le désespoir s'ignore, et nécessite un chancellement du monde sensible pour être révélé, signifie sa préexistence ; cette affirmation est précisément celle qu'on avait déjà refusée, pour l'acédie, au contact de l'ennui pascalien et de l'ennui heideggérien. Il nous semblait impropre de supposer une acédie toujours déjà là et s'ignorant elle-même, l'instauration de l'acédie nous semblant coïncider avec une rupture. Mais une telle affirmation ne concerne que l'acédie, et non la négativité en elle-même – qu'elle soit ennui ou désespoir. L'acédie n'est qu'une position au sein de la négativité, et non la négativité en elle-même, laquelle peut tout à fait préexister, dans sa possibilité. Encore une fois, la réflexion kierkegaardienne, comme celle de Heidegger, se préoccupe de fonder dans l'homme la *possibilité* de la négativité, ce qui au regard de l'acédie constitue un arrière-plan plus vaste, dans lequel il faut toujours veiller à ne pas la perdre.

De sorte que le désespoir qui s'ignore ne peut être qualifié d'acédie ; il correspond à la position mondaine non encore ébranlée, d'où l'acédie peut toujours surgir. Une telle affirmation est confirmée par le fait que ce désespoir se trouve rattaché par Kierkegaard au *monde*, « ou plus exactement ce que le Christianisme appelle le monde, c'est-à-dire le paganisme et l'homme naturel » (p. 202). L'attitude mondaine dans toute son extension consiste dans le déses-

poir²⁵, mais sur un mode inconscient : « le monde est désespoir, mais il n'en sait rien » (p. 202). Un tel désespoir ignorant de lui-même, Kierkegaard le qualifie, significativement, d'*insensibilité spirituelle*²⁶. Le terme renvoie au champ traditionnel de l'*acedia*, mais notre propre perspective conduit à situer une telle insensibilité en-deçà de l'acédie, laquelle est relative à une rupture par où la négativité se déclare. De sorte que l'acédie ne commence qu'avec le désespoir conscient, et cela précisément parce qu'elle est une position à l'égard, ou plutôt au sein de la négativité, ce qui suppose sa présence *sensible*.

2.2 Le désespoir conscient (b)

La conscience du désespoir exige « l'idée vraie de la nature de cet état » (p. 205), donc d'être « au clair sur soi-même » (*loc. cit.*). Cela ne veut cependant peut-être pas dire que cette clarté prenne la pleine mesure du désespoir ; une telle clarté complète, en effet, signerait sans doute l'atteinte du désespoir au sens absolu. Kierkegaard se demande en effet, en repoussant la réponse à plus tard, « dans quelle mesure la pleine conscience du moi et de son propre désespoir est compatible avec l'état de désespoir » (*loc. cit.*), c'est-à-dire « si cette clarté d'information et de connaissance de soi n'est pas justement de nature à arracher l'homme au désespoir, à lui inspirer un tel effroi de lui-même qu'il en cesserait d'être désespéré » (*loc. cit.*).

Dans tout le champ possible du désespoir conscient, le degré de conscience du fait d'être désespéré « peut varier beaucoup » (p. 205), comme le de-

²⁵ Voir le développement complet de cela p. 203, « Toute existence humaine inconsciente d'elle-même devant Dieu comme esprit, toute existence humaine qui ne se fonde pas en Dieu avec cette transparence, mais se fonde et se résout confusément en quelque généralité abstraite (nation, état, etc.) ou qui, dans l'obscurité où elle est touchant son moi, fait de ses facultés de simples moyens d'action sans véritablement se rendre compte d'où elle les tient, prend son moi comme une donnée inexplicable dès qu'il s'agit d'en avoir une intelligence supérieure ; toute semblable existence, même si elle accomplit les exploits les plus stupéfiants, même si elle explique toute la réalité, même si elle tire de la vie la jouissance esthétique la plus intense, est néanmoins désespoir. »

²⁶ Mais une telle qualification ne vaut qu'au regard du Christianisme : il faut distinguer entre le paganisme « proprement dit » et « le paganisme au sein de la chrétienté » (p. 204) : le premier, « certes, est privé de l'esprit, mais il y tend néanmoins » (*loc. cit.*), tandis que le second, « qui en est également privé, s'en éloigne par déchéance, et c'est pourquoi il est strictement l'insensibilité spirituelle » (*loc. cit.*).

gré de conscience « relatif à la nature du désespoir » (p. 205), et les distinctions ne sont jamais tranchées.

La vie réelle est trop complexe pour n'offrir que des oppositions abstraites comme celle du désespoir qui s'ignore totalement, et du désespoir pleinement conscient. Le plus souvent, l'état du désespéré baigne dans une demi-obscurité aux mille nuances. (p. 205)

Le même individu peut se savoir « en quelque mesure désespéré », le remarquer « comme on s'aperçoit qu'on est atteint d'une maladie sans vouloir franchement s'avouer laquelle », et à d'autres moments voir « presque à l'évidence » qu'il est désespéré (*loc. cit.*). À d'autres moments, l'illusion peut naître que « le malaise a une autre raison qui tient à telle ou telle circonstance extérieure qui, venant à changer, entraînerait la disparition du désespoir » (*loc. cit.*) – une telle aliénation de la négativité désespérée dans une provenance externe commence à renvoyer des résonances du côté du premier degré d'acédie. Par ailleurs, l'individu peut avoir recours – et l'agir acédiaste commence à se dessiner – « aux distractions et autres palliatifs, par exemple au travail et à une activité forcenée pour chercher à maintenir son état dans une certaine pénombre » (*loc. cit.*), et cela parfois « sans avoir nettement conscience [d'agir] nettement à cette fin » (*loc. cit.*). Au sein du désespoir conscient, une nouvelle distinction est posée, correspond à un accroissement de conscience touchant à la fois le fait d'être dans le désespoir et la nature du désespoir : le désespoir où l'on ne veut pas être soi (ou désespoir-faiblesse) et celui où l'on veut être soi (ou désespoir-défi). Il s'agit de savoir, comme on l'a déjà énoncé, si cette distinction correspond à celle qui sépare le premier et le deuxième degré.

2.2.1 Le désespoir qui ne veut pas être soi ou désespoir-faiblesse (α)

La distinction entre vouloir être soi et ne pas vouloir être soi est, selon Kierkegaard lui-même, toute relative : « nul désespoir n'est entièrement exempt de défi », et « même le suprême défi du désespoir ne va jamais sans quelque faiblesse » (p. 206). Vient alors une nouvelle subdivision, du côté de l'objet du désespoir, selon qu'il s'agit d'une chose terrestre (1) ou de l'éternel (2).

2.2.1.1 Le désespoir au sujet d'une chose terrestre (1)

Ce désespoir est « la pure immédiateté » (p. 208), dépourvue de « conscience infinie du moi, de la nature du désespoir, ou d'être dans l'état de désespoir » (*loc. cit.*) ; le désespoir est « un simple pâtir, un assujettissement à la pression de l'extérieur » (*loc. cit.*). Il advient, sous cette forme, à celui que Kierkegaard appelle « l'homme de l'immédiat » – où se reconnaît ce qu'on appelle, pour notre part, l'attitude mondaine, celle d'une adhésion personnellement déterminante à l'esthétique. L'élément essentiel n'est pas, à cet égard, l'immédiateté, laquelle est le sens pur de l'esthétique, mais le fait de s'adonner à elle, d'être l'homme *de* l'immédiat, voué à elle et déterminé par elle. Avec un degré légèrement plus élevé de réflexion, on rejoindrait ce qui a été rencontré comme *conception esthétique de la vie*.

L'homme de l'immédiat (pour autant que l'immédiateté peut se présenter dans la réalité sans mélange de réflexion) n'a d'autre détermination que celle de l'âme ; son moi et sa personne sont parties intégrantes de la temporalité du monde matériel ; ils sont en corrélation immédiate avec l'autre chose (το ετερον) [...]. Ainsi, le moi fait immédiatement corps avec l'autre chose ; il désire, il convoite, il jouit, etc., mais passivement ; mais lorsqu'il convoite, ce moi est un datif, comme le « moi » de l'enfant. Sa dialectique est celle de l'agréable et du désagréable, et ses concepts, ceux de chance, malchance, destin. (p. 208)

Le désespoir surgit depuis une provenance externe : « alors *arrive* ou *advient* à ce moi immédiat quelque chose qui le porte au désespoir » (p. 208). « Cela, écrit Kierkegaard, ne peut se produire ici autrement puisque le moi est dénué de réflexion propre ; ce qui le mène au désespoir doit venir du dehors et le désespoir est une simple pâtir » (p. 208-209). Le critère du premier degré, du côté de l'acédie, étant l'irruption de la négativité, au sein d'une attitude mondaine, depuis une provenance externe, il semblerait qu'on s'y trouve ici pleinement. La négativité désespérée prend alors la détermination du malheur.

La chose où l'homme de l'immédiat a sa vie ou, s'il possède un peu de réflexion, la portion de la réalité à laquelle il tient particulièrement lui est ravie « par un coup du sort » ; bref, il devient, comme on dit, malheureux. (p. 209)

Notre intuition qu'au premier degré, la négativité acédiaste prend la forme du désespoir à la faveur d'une destruction ou d'un refus irrémédiable du côté du dehors est ici confirmé ; et une telle négativité se déploie dans une extrême promiscuité avec la tristesse, puisqu'elle est relative à l'abolition de tel ou

tel élément du monde dont la perte peut être déplorée. Mais par rapport à la tristesse, le désespoir inclut la double considération de la *perpétuité* et de l'*impossibilité* – en l'occurrence, celle de continuer à vivre dans ces conditions.

Le désespoir à ce stade prend la seule forme que l'immédiateté puisse lui donner, celle d'un évanouissement – par où se trouve confirmée l'abolition de l'agir acédiaste concomitante, au premier degré, à la modulation de la négativité vers le désespoir. L'alternance acédiaste est rompue.

On a ici la seule façon dont l'immédiateté sait combattre, la seule chose qu'elle sache : désespérer et tomber en syncope – et pourtant, elle n'a pas la moindre connaissance du désespoir. Elle désespère et défaille, et puis elle reste inerte et comme morte, par un tour de force analogue à celui où l'on « fait le mort »... (p. 209)

La caractéristique de ce désespoir est la possibilité d'être en apparence supprimé si les conditions viennent à changer du côté du monde : « le secours vient-il du dehors ? La vie reprend aussi chez le désespéré ; il recommence où il a laissé » (p. 209) ; « le secours fait-il défaut ? Le plus souvent d'autres avantages se présentent dans la réalité » (p. 210). Le caractère du premier degré d'acédie d'être conditionné au dehors, c'est-à-dire d'être un *en attendant*, est encore rejoint.

Ce degré de désespoir est typiquement une forme où l'on ne veut pas être soi, au sens où il y a volonté d'être un autre.

Lorsque l'immédiateté désespère, elle n'a même pas de moi suffisant pour désirer ou rêver qu'elle est devenue ce qu'elle n'est pas devenue. L'homme de l'immédiat se tire d'affaire autrement ; il désire être un autre. On s'en convaincra sans peine en observant des gens de cette sorte ; dans leurs crises de désespoir, ils ne souhaitent rien tant que d'avoir été ou que de devenir autres qu'ils ne sont. (p. 210)

Si l'immédiateté se double d'un certain degré de réflexion, « le désespoir se modifie un peu » (p. 211), sans cesser d'être « essentiellement faiblesse, pâtir » (*loc. cit.*), et il s'agit toujours de ne pas vouloir être soi ; mais la nuance est un déplacement de sa provenance vers l'intériorité.

Le progrès, par rapport à l'immédiateté pure, apparaît d'emblée dans le fait que le désespoir ne résulte pas toujours d'un choc ; il peut être causé par la réflexion en soi, si bien qu'alors il n'est pas un simple pâtir sous l'écrasante pression de l'extérieur, mais, jusqu'à un certain point, activité personnelle, action. (p. 211)

Il semblerait donc qu'on entre dans la région du deuxième degré. L'événement fondateur de ce degré est une dissociation à l'égard de l'immédiateté, par la voie de la réflexion : « ce degré de réflexion inaugure l'acte de discrimination où le moi s'aperçoit qu'il diffère essentiellement du monde environnant et de l'extériorité, et de leur influence sur lui » (p. 211). La formulation rappelle la scission dans les termes de laquelle on a caractérisé la rupture acédiaste précédemment, à l'issue de la fréquentation de la figure de l'esthéticien supérieur, comme laissant d'un côté le soi dans un isolement et une indétermination et de l'autre l'immédiateté esthétique. Dans ce début de réflexion, il peut arriver que le moi, tentant de se saisir, se heurte à « telle ou telle difficulté inhérente à la synthèse du moi » (*loc. cit.*), et « recule d'effroi devant cette difficulté » (*loc. cit.*) ; ou alors le début de dissociation auquel il est parvenu par la réflexion se trouve porté plus loin par une autre voie. Selon les termes kierkegaardiens, « ou bien il lui arrive quelque chose qui le dissocie de l'immédiateté qui est en lui plus profondément qu'il ne l'a fait à l'aide de la réflexion en soi ; ou encore, son imagination découvre une possibilité qui, si elle se réalisait, opèrerait la rupture d'avec l'immédiateté » (*loc. cit.*). Par rapport à l'homme de l'immédiateté, c'est-à-dire « grâce à la réflexion, il comprend qu'il peut perdre beaucoup de choses sans perdre le moi » (p. 212) ; il a donc « jusqu'à un certain point, dissocié son moi du monde extérieur » (*loc. cit.*). Mais la difficulté à laquelle il se heurte exige de lui « qu'il rompe avec toute l'immédiateté, et il ne dispose pas pour cela de réflexion personnelle ou éthique » (*loc. cit.*). Autrement dit, sa réflexion est incapable d'assumer la rupture complète.

... il n'a aucune conscience du moi que l'on acquiert en faisant infiniment abstraction de tout ce qui est extérieur ; il n'a aucune idée de ce moi abstrait et nu opposé au moi revêtu d'immédiateté, première forme du moi infini et ressort de tout le processus par lequel un moi se charge sur le plan de l'infini de son moi réel avec ses avantages et ses inconvénients. (p. 212)

Cette rupture qui extrait le moi de ce que Kierkegaard appelle *l'immédiateté* n'a pas le caractère accompli du deuxième degré, elle n'en est qu'une figure embryonnaire ; si elle provient du dedans, d'un début de réflexion, elle n'a pas encore le caractère de l'assomption. Le caractère intermédiaire de

cette figure est sensible dans les descriptions kierkegaardiennes. Un tel désespéré, s'il est au moins dégagé de « l'idée ridicule de vouloir être un autre » (p. 212), ne veut pas être soi, bien que la réflexion maintienne en lui un certain rapport avec son moi. Il est donc réduit à une situation légèrement absurde, ainsi décrite par Kierkegaard :

Il lui arrive alors à l'égard de son moi ce qui peut advenir à un homme à propos de son appartement [...] : son logis peut lui devenir insupportable à cause de la fumée, ou indifférent pour une raison quelconque ; il le laisse, mais sans se mettre en quête d'un autre à louer ; il considère toujours cette habitation comme la sienne, il compte que les inconvénients disparaîtront. (p. 212)

Cet évitement avec un caractère d'attente d'un rétablissement à la liaison première ressemble davantage au premier degré qu'au deuxième. Le désespéré, « tant que subsiste la difficulté », n'ose pas « revenir à lui-même » (p. 212), escomptant que « le mauvais moment passera bien, les perspectives changeront sans doute, la sombre possibilité tombera dans l'oubli » (*loc. cit.*). Dans l'intervalle, il « ne vient pour ainsi dire en visite chez lui qu'à l'occasion, pour voir si aucun changement n'est survenu » (*loc. cit.*) – d'où, encore une fois, la possibilité pour ce désespoir d'être résorbé par le dehors, si un changement favorable survient, permettant de *réintégrer son moi*. « Si nul changement n'intervient » (p. 213), toutefois, une forme de recul est possible, par laquelle l'individu peut croire avoir surmonté le désespoir, en le repoussant hors de sa vie, en renonçant purement et simplement à la réflexion.

Il abandonne tout à fait la voie de l'intériorité où il aurait progressé pour devenir vraiment un moi. Toute la question du moi, au sens profond, devient une espèce de porte postiche à l'arrière-plan de son âme et derrière laquelle il n'y a rien. Il se charge de ce qu'en son langage il appelle son moi, c'est-à-dire des facultés, des talents, etc., dont la nature a pu le doter ; il se charge de tout cela, mais pour se diriger vers le dehors, la vie, comme on dit, la vie réelle, active ; il use avec beaucoup de précaution de la petite dose de réflexion en soi dont il dispose, craignant de voir réapparaître les difficultés, les tourments laissés à l'arrière-plan. Puis il parvient peu à peu à les oublier ; [...] il trouve ces scrupules presque ridicules... (p. 213)

Il y a donc régression à l'égard du deuxième degré, et retour à la position mondaine. Il ne peut s'agir d'acédie, la négativité se trouvant supprimée de l'existence, du moins en un sens conscient, et la rupture entièrement résorbée, ne laissant que la possibilité d'une acédie de premier degré, à la condition que survienne un événement négatif quelconque. On retourne au degré de

l'inconscience, ou selon les mots de Kierkegaard lui-même un peu plus loin dans le texte, « dans le désespoir de l'insensibilité spirituelle » (p. 216).

Le désespoir *au sujet d'une chose terrestre* est « l'espèce la plus répandue et surtout sous sa seconde forme » (p. 213), et cela parce que la voie de l'intériorité, qui ferait entrer plus avant dans le désespoir, n'est jamais suivie très loin ; « sur le point d'aborder les premières difficultés, ils se dérobent ; cette voie, leur semble-t-il, mène à un désert désolé – ... *tandis qu'un beau pâturage vert s'étend à l'entour*²⁷ » (p. 213). L'affirmation kierkegaardienne consonne avec notre intuition que le problème le plus répandu n'est pas la présence de l'acédie, mais sa non-assomption, par où elle se trouve aliénée, cantonnée dans des formes passives et pathologiques.

Le passage à un degré supérieur est amorcé par la mise en valeur d'une différence essentielle entre désespérer *d'une chose terrestre* et désespérer *au sujet du terrestre* dans sa totalité. Dans le second cas, « le moi commence [...] par porter la perte réelle à l'infini, puis il désespère au sujet du terrestre *in toto* » (p. 217). Ce mouvement se produit au sein même du désespoir au sujet d'une chose, le désespoir contenant en lui-même une visée totalisante.

Tandis que le moi, livré à sa passion infinie dans l'imagination désespère au sujet d'une chose terrestre, cette passion infinie fait de l'objet particulier le terrestre *in toto* [dans sa totalité] ; c'est-à-dire que la détermination de totalité fait partie intégrante de l'homme qui désespère. (p. 217)

Ainsi, le désespoir au sujet du terrestre est « la première expression dialectique de la seconde forme du désespoir » (p. 217), le désespoir de l'éternel ou au sujet de soi.

2.2.1.2 Le désespoir de l'éternel ou au sujet de soi (2)

Dans tout désespoir au sujet d'une chose terrestre, ou du terrestre, il s'agit déjà du désespoir au sujet de soi-même, qui est l'expression véritable du désespoir. Celui qui croit désespérer au sujet d'une chose se tient dans une erreur, ou plutôt, il ne s'aperçoit pas, au sein du mouvement totalisant qui advient dans son désespoir, qu'il désespère en réalité déjà en un sens éternel.

²⁷ La citation vient du Faust de Goethe.

... il croit désespérer au sujet d'une chose terrestre [...] et cependant, il désespère de l'éternel, car le fait pour lui de commencer par faire d'une chose terrestre tout le terrestre auquel il attribue ensuite une si grande valeur, ce fait, c'est justement le désespoir de l'éternel. (p. 218)

Alors que le désespoir précédent était un désespoir *de la faiblesse*, la forme qui vient à présent est un désespoir *au sujet de sa faiblesse*. Le passage de l'un à l'autre est corrélé à une conscience plus grande, par laquelle « l'homme qui désespère comprend qu'il y a faiblesse à prendre ainsi à cœur le terrestre, qu'il y a faiblesse à désespérer » (p. 218). Il s'enfonce alors dans le désespoir en désespérant de sa faiblesse, c'est-à-dire de lui-même, « d'avoir été assez faible pour attacher au terrestre une si grande importance » (*loc. cit.*). Il y a ici un triple accroissement, à la fois de la conscience du moi, de la nature du désespoir, et du fait d'être dans le désespoir. Le désespoir n'est plus « un simple pâtir, il est aussi action », et cependant, ce n'est encore qu'une réaction : il « vient du moi de façon indirecte-directe, comme pression contraire (réaction), et il diffère par là du défi qui vient directement du moi » (p. 219). Ce désespoir « ne s'en ramène pas moins à la forme où l'on ne veut pas être soi » (*loc. cit.*), et à cet égard, on pourrait avoir des réticences à le situer tout à fait au deuxième degré. Mais ne pas vouloir être soi signifie simplement un refus d'avoir à faire à soi-même, détermination qu'on avait rencontrée dans le deuxième degré, correspondant au schème de l'esquive de la proximité de soi, comme entourée de négativité.

Comme le père qui déshérite son fils, le moi refuse de se reconnaître après avoir montré une telle faiblesse : dans son désespoir il ne peut l'oublier, il se hait en quelque sorte [...] : dans son désespoir, il ne veut pour ainsi dire rien entendre, rien savoir de lui-même. (p. 219)

Un tel rapport négatif au soi ne permet nullement de s'en défaire, y enchaînant au contraire plus étroitement. Un tel désespoir se rencontre, aux dires de Kierkegaard, beaucoup plus rarement. Par rapport au désespoir avorté, rencontré précédemment, « la porte postiche derrière laquelle [...] il n'y a rien, est ici réelle ; mais elle est soigneusement fermée » ; derrière elle, « le moi se garde lui-même, s'occupant ou passant le temps à refuser d'être lui-même » (p. 219). Cette figure du désespoir reçoit le nom de *repliement* (p. 220), ou selon une traduction peut-être plus élégante, quoi qu'il en soit de son exactitude,

d'*hermétisme*²⁸. En dépit de la non-volonté d'être soi, cette forme désespoir appelle à être située au deuxième degré, dans la mesure où la rupture avec l'immédiateté est assumée²⁹. Le rapport d'esquive, à l'égard du moi, est la forme exacte du rapport acédiaste à la négativité au deuxième degré, et la correspondance qui s'établit entre l'hermétisme et l'ennui de deuxième forme chez Heidegger est frappante. L'abandon nonchalant à la surface de l'existence, déterminée de même que la situation heideggérienne de l'ennui dans les termes de la sociabilité – quoiqu'étendue au sérieux de la famille et du travail –, est précisément le mode de vie de ce désespéré. À cet égard, il prend l'apparence d'un homme tout à fait ordinaire.

... il n'initie personne, pas âme qui vive à l'affaire de son moi [...]. Et notre désespéré est alors assez renfermé en lui-même pour tenir tout importun, c'est-à-dire tout le monde, à bonne distance du secret de son moi, alors que, selon les apparences, il est tout à fait « un homme de la réalité ». Il a de la culture, il est époux et père, il est même un fonctionnaire de grande valeur, un chef de famille respectable, de commerce agréable, très affectueux pour sa femme et la tendresse même pour ses enfants. (p. 220)

Il est possible qu'on tienne là, sous la forme du désespoir, et non de l'ennui, une figure nonchalante de l'acédie de deuxième degré. La nuance est l'extension à l'existence entière, par où le soi, laissé indéterminé, est livré à une sorte de négativité tranquille, non-dérangeante. Un tel désespéré se tient, à l'égard de l'existence, dans une complète duplicité, maintenant soigneusement abrité son moi, et réticent à l'approcher de trop près. Sa préoccupation pour soi se manifeste seulement dans le fait qu'« il éprouve assez fréquemment un besoin de solitude qui est pour lui une nécessité vitale, parfois comme le besoin de respirer, en d'autres temps comme l'envie de dormir » (p. 220). Une fois ce besoin satisfait, il retourne à la surface. Un tel besoin de solitude pourrait sembler contredire l'attitude acédiaste d'esquive de la proximité du soi ; mais on doit se souvenir de la tranquillité attachée à la négativité à ce degré. La région indéterminée du soi n'est pas enveloppée dans une négativité insupportable ; l'esquive n'est pas un évitement frénétique, rivé contre la négativité et refusant de la voir,

²⁸ Traduction chez Gallimard, *Traité du désespoir*, op. cit.

²⁹ « Dès lors, nous avons à traiter du repliement, directement opposé à l'immédiateté et qui, aussi, entre autres, dans le domaine de la pensée, a un grand mépris pour elle. » (p. 220).

mais un mode de sa préservation. L'*être impossible* du deuxième degré ne signifie pas un caractère intenable, mais réside dans une contradiction interne : le fait de ne pas vouloir s'occuper de soi, tout en y étant assigné – et reviennent à l'esprit les termes de l'ennui de deuxième forme, où le temps mis à l'arrêt *ne nous libère pas*. Ne pas s'occuper de soi, le laisser indéterminé, ne délie pas de la charge d'être ce soi.

Le repliement ou l'hermétisme est une forme de désespoir où il est possible de rester ; le risque encouru en s'y maintenant est cependant, pour Kierkegaard, le suicide (p. 222-223). Il peut aussi évoluer, alors dans deux directions possibles, si du moins ne survient pas « de bouleversement capable de le mettre sur la bonne voie menant à la foi » (p. 222) : ou bien s'élever en puissance « jusqu'à une plus haute forme où il continue d'être repliement » (*loc. cit.*), ou bien éclater au dehors et anéantir « le travestissement extérieur sous lequel ce désespéré a vécu comme incognito » (*loc. cit.*), sous une figure alors étrangement faustienne.

Dans ce dernier cas, il se jette à corps perdu dans la vie pour se livrer peut-être à la distraction de grandes entreprises ; il deviendra un esprit inquiet qui laissera des traces, un esprit inquiet et désireux d'oublier ; et comme le tumulte est trop grand en son for intérieur, il lui faut recourir à des moyens violents [...]. Ou bien il cherche l'oubli dans la sensualité, peut-être dans la débauche ; en son désespoir, il veut revenir à l'immédiateté, mais toujours avec la conscience du moi qu'il ne veut pas être. (p. 222)

Du côté de l'acédie, un tel repli vers l'immédiateté accomplit manifestement le passage d'une toute-présence nonchalante à la surface vers un exercice échauffé, mais alors sur le mode d'une volonté d'oubli. Il faut remarquer toutefois que le mode de repli vers l'immédiateté de l'esthéticien supérieur, même sous sa forme échauffée, ne se réduisait pas à cette forme oublieuse. Dans ses modalités intellectuelles, il pouvait préserver un savoir de la négativité.

L'autre direction possible, celle de l'élévation en puissance, mène à la forme supérieure de désespoir, le défi.

2.2.2 Le désespoir qui veut être soi ou désespoir-défi (β)

Le passage à ce désespoir advient, d'après Kierkegaard, « si le désespéré prend conscience de la raison pour laquelle il ne veut pas être lui-même »

(p. 223). Ce désespoir est « produit au moyen de l'éternel » (*loc. cit.*) : « on fait un abus désespéré de l'éternel que comporte le moi pour vouloir désespérément être soi » (*loc. cit.*). En cela, ce désespoir est « en un sens très proche du vrai » (*loc. cit.*), et pour cela, « il en est infiniment éloigné » (*loc. cit.*), différant en effet du désespoir menant à la foi sur un point précis, le refus de s'abandonner.

Le désespoir par lequel on passe à la foi se produit également grâce à l'éternel qui donne au moi la force de se perdre pour se retrouver ; ici, au contraire, le moi ne veut pas commencer par se perdre, il veut être lui-même.
(p. 223)

Cette forme représente un accroissement extrême de la conscience du moi, de la nature du désespoir et du fait de s'y trouver, et sa provenance est véritablement intérieure ; comme l'écrit Kierkegaard, « ici, le désespoir a conscience de lui-même comme acte ; il ne vient pas du dehors, il n'est pas un pâtre sous la pression de l'extérieur ; il vient directement du moi ». (p. 224). On a ici l'assomption complète du soi, en un sens qui accomplit le deuxième degré, car le soi assumé l'est sous sa seule forme abstraite, donc dans une complète indétermination, dans une séparation à l'égard de son contenu concret, et en dernier ressort, dans une indépendance à l'égard de la puissance qui l'a posé.

Étant désespéré, pour vouloir être soi, il faut la conscience d'un moi infini. Mais ce moi infini n'est à vrai dire que la forme la plus abstraite, la possibilité la plus abstraite du moi. Et c'est ce moi qu'en son désespoir l'individu veut être, en détachant le moi de tout rapport avec la puissance qui l'a posé, ou de l'idée qu'il a d'une telle puissance. (p. 224)

On peut se demander si, précisément, cette forme abstraite du moi n'est pas l'intellect lui-même, dans sa puissance et sa position de surplomb par rapport au concret. Le moi entend en effet, à partir de cette forme infinie du moi, « disposer de lui-même, se créer lui-même, faire de son moi le moi qu'il veut être » (p. 224), c'est-à-dire « déterminer ce qu'il veut prendre et laisser dans son moi concret » (*loc. cit.*). Il se veut donc lui-même sous un certain rapport – sous le rapport infini, abstrait et négatif –, et non dans sa totalité concrète : « il ne veut pas revêtir son moi, ni voir dans le moi à lui donné sa tâche ; il entend le construire lui-même en s'autorisant du fait qu'il est la forme infinie » (*loc. cit.*). Kierkegaard propose comme appellation, pour cette forme de désespoir, celle de *stoïcisme*, « sans toutefois penser exclusivement à cette école » (*loc. cit.*), et

une nouvelle distinction est introduite, selon que le moi est actif ou passif. Curieusement, la forme dernière est celle du moi passif, et non actif.

2.2.2.1 Moi actif : le *faiseur d'expériences*³⁰

Si le moi désespéré est *actif*, il ne se rapporte jamais à lui-même qu'en se livrant à des expériences, quoi qu'il entreprenne, si grand, si stupéfiant que ce soit, en dépit de toute sa persévérance. (p. 224)³¹

L'attention qu'il accorde à ses expériences n'est cependant qu'une forme falsifiée de sérieux : « on vole ici à Dieu la pensée – et c'est le sérieux – qu'il regarde l'homme » (p. 225), mais « le moi désespéré se contente de regarder à lui-même, opération qui doit conférer à ses entreprises un intérêt et une importance infinis, alors qu'elle les réduit justement à des expériences » (p. 225)³². Par là, le moi ne parvient jamais à s'augmenter, et il demeure au fond sans assistance.

Dans toute la dialectique au sein de laquelle il agit, il n'y a rien de solide ; la nature du moi n'est à aucun moment fermement établie ; à aucun moment : c'est-à-dire de façon éternelle. La forme négative du moi met en œuvre aussi bien le pouvoir de délier que le pouvoir de lier ; elle peut à tout moment et avec arbitraire recommencer ; aussi longtemps qu'elle poursuit une pensée, toute l'action se déroule dans une hypothèse. Tant s'en faut que le moi réussisse à devenir toujours plus lui-même qu'il devient simplement toujours plus évident qu'il est un moi hypothétique. (p. 225)³³

Le *pouvoir de lier et de délier* renforce l'idée de la nature intellectuelle de la forme abstraite assumée du moi, et ce que l'éthicien attribuait à un degré extrême à l'esthéticien supérieur dans le texte précédemment suivi, « le don dialectique d'analyse qui non seulement dispense de tout, mais encore dissout et

³⁰ Selon la traduction de Knud FERLOV et J.-J. GATEAU chez Gallimard (*op. cit.*), p. 147.

³¹ Traduction Gallimard : « Si le moi désespéré est un moi *actif*, son rapport à lui-même n'est au fond qu'expérimental, quoi qu'il entreprenne de grand, d'étonnant, et si tenace qu'il soit. » (p. 416-417).

³² Traduction Gallimard : « le désespéré ne fait que se regarder, en prétendant ainsi conférer à ses entreprises un intérêt et un sens infinis, alors qu'il n'est qu'un faiseur d'expériences. » (p. 417)

³³ Traduction Gallimard : « Dans toute la dialectique qui encadre son action, nul point fixe ; ce qu'est le moi, à aucun moment ne reste constant, d'une éternelle constance. Le pouvoir qu'exerce sa forme négative délie autant qu'il lie ; il peut, quand il veut, repartir du début, et quelque suite qu'il mette à poursuivre une pensée, son action toujours reste une hypothèse. Loin de réussir à être de plus en plus lui-même, il se révèle, au contraire, de plus en plus un moi hypothétique. » (p. 417)

efface tout »³⁴. Le moi est « son propre maître » (p. 225), mais il est « un roi sans royaume dont la domination ne s'exerce exactement sur rien » (*loc. cit.*). Ce que construit un tel désespéré n'a aucune consistance.

Dans son désespoir, le moi veut savourer toute la satisfaction d'accéder à son propre moi, de se former lui-même, d'être lui-même ; il veut que lui revienne l'honneur d'avoir dressé ce plan magistral digne d'un grand poète, montrant comment il s'est compris lui-même. Mais en fin de compte, ce qu'il comprend par lui-même demeure une énigme : au moment même où, semble-t-il, l'édifice va être achevé, il peut, dans son arbitraire, tout réduire à néant. (p. 225-226)³⁵

Cette forme de désespoir semble, tout autant que l'hermétisme, et même a fortiori, pouvoir être accueillie par le deuxième degré, qui traverse alors la disjonction entre *vouloir être soi* et *ne pas vouloir être soi*. L'assomption qui fait passer du premier au deuxième degré coïncide donc davantage avec un savoir ou une reconnaissance du fait d'être désespéré, qu'avec un caractère d'*acte* de la conscience de soi ; peut-être faut-il donc préférer la formulation du deuxième degré comme *position d'indétermination* plutôt que comme *assomption*, celle-ci n'en occupant que l'extrémité. Mais pour le formuler plus précisément, le passage au deuxième degré advient avec le déplacement de provenance du désespoir vers l'intérieur, bien que l'engendrement intérieur ait lieu de manière seulement indirecte dans le cas du désespoir qui ne veut pas être soi³⁶. Quoi qu'il en soit, le critère du vouloir ou du non-vouloir de soi est flottant, dans la mesure où le désespoir-défi signifie qu'on veut être soi sous un certain rapport (abstrait), mais non sous un autre (concret).

³⁴ Voir « L'équilibre de l'esthétique et de l'éthique dans la formation de la personnalité » dans *L'alternative, deuxième partie, op. cit.*, p. 178.

³⁵ Traduction Gallimard : « Le moi, dans son désespoir, veut épuiser le plaisir de se créer lui-même, de se développer lui-même, d'exister par lui-même, réclamant l'honneur du poème, d'une trame si magistrale, bref d'avoir si bien su se comprendre. Mais ce qu'il entend par là, au fond, reste une énigme ; à l'instant même qu'il croit terminer l'édifice, tout peut, arbitrairement, s'évanouir au néant. » (p. 418)

³⁶ La différence entre premier degré et deuxième degré, puis au sein du deuxième degré, entre hermétisme et désespoir-défi, peut être trouvée dans un passage situé en amont, à propos de l'hermétisme : « le désespoir n'est pas ici un simple pâtir, il est aussi action. Car lorsque le terrestre est retiré au moi et que l'on désespère, il semble que le désespoir vienne de l'extérieur, bien qu'il procède toujours du moi ; mais quand le moi désespère au sujet de ce sien désespoir, ce nouveau désespoir vient du moi de façon indirecte-directe, comme pression contraire (réaction), et il diffère par là du défi qui vient directement du moi. » (p. 219).

La forme active du désespoir-défi permet en tous cas de rejoindre l'exercice acédiaste, au sein du deuxième degré, sous sa forme la plus intensément énergétique, procédant du désespoir lui-même, c'est-à-dire d'une volonté d'être soi-même au sens abstrait seulement ; cet exercice correspond à un usage libre de la puissance intellectuelle, dans une construction sans fin, opérant dans un surplomb à partir du matériau concret de l'existence, par où le soi n'acquiert pas la moindre solidité, ou pour le dire autrement, pas le moindre caractère *personnel*, ni au sens esthétique, cela va de soi, ni au sens éthique.

2.2.2.2 Moi passif : le désespoir démoniaque

Cette figure peut s'établir à partir de la précédente : « cherchant une orientation provisoire dans son moi concret » (p. 226), il est possible que le *moi expérimentateur*³⁷ rencontre une difficulté, « une infirmité enracinée en lui, quelle qu'elle soit » (p. 226). D'abord il cherche à l'ignorer, mais si sa dextérité d'expérimentateur et d'abstracteur n'est pas assez grande pour y parvenir, il se sent « cloué à cette servitude » (*loc. cit.*). Un écho est alors renvoyé du côté du désespoir du terrestre, qui est au fond « désespoir de l'éternel où l'on refuse la consolation et la guérison qu'il apporte » (*loc. cit.*), dans la mesure « où l'on accorde au terrestre une telle valeur que l'éternel ne peut être d'aucune consolation » (*loc. cit.*). De même, le désespoir-défi réduit à la passivité par une infirmité rejette « l'espoir de la voir disparaître » (*loc. cit.*), d'en être consolé. Ne pouvant faire abstraction de cette infirmité, et rejetant l'espoir de la voir disparaître, il veut « pour ainsi dire s'en charger éternellement » (*loc. cit.*).

Il s'en scandalise, ou plutôt il en prend occasion de se scandaliser de toute la vie réelle ; il veut être lui-même par défi, et non malgré elle être lui-même sans elle [...] : il veut malgré elle et défiant toute la vie être lui-même avec elle ; il veut s'en charger en défiant presque son tourment. Car pour l'espoir d'un secours possible, dans ce cas surtout en vertu de l'absurde que tout est possible à Dieu, il le refuse, il n'en veut pas. (p. 227)

L'extrémisme de ce désespoir se trouve en ceci qu'« il préfère alors, s'il le faut, être lui-même en endurant les tourments de l'enfer plutôt que de chercher un secours » (p. 227), de Dieu ou d'autrui. Il s'y refuse parce qu'« il est humiliant

³⁷ Traduction Gallimard, p. 418.

d'être obligé de renoncer à soi tant que l'on cherche le secours » (*loc. cit.*), et sa souffrance le blesse moins profondément que cette humiliation. Plus il y a de conscience, et plus un tel désespoir « s'élève en puissance et devient le démoniaque » (*loc. cit.*), c'est-à-dire prend un caractère d'objection méchante, rivée à son infirmité et refusant de s'en défaire.

... naguère, il aurait volontiers tout donné pour être débarrassé de ce tourment ; mais on l'a fait attendre ; il est maintenant trop tard ; il préfère à présent déchaîner sa fureur contre toutes choses et se poser en victime de la vie et du monde entier, et en victime à qui il importe d'avoir en main son infortune afin que nul ne la lui ravisse ; car si on la lui enlève, il ne peut plus se persuader ni prouver qu'il a raison. (p. 227-228)

Alors l'éternité devient effrayante pour un tel désespéré parce qu'« il craint qu'elle ne le dépouille de l'avantage infini qu'il a, au sens démoniaque, sur les autres hommes », et qu'elle ne le prive « du droit qu'il a, au sens démoniaque, d'être celui qu'il est » (p. 228) – ou pour l'exprimer sous forme condensée, « sa fureur est au comble à la pensée que l'éternité pourrait s'aviser de lui retirer sa misère » (*loc. cit.*). Un tel désespoir est rarement vu dans le monde – on le rencontre plutôt, pour Kierkegaard, chez les poètes³⁸. La réalité doit pourtant aussi en offrir des cas. Pour nous, la question est de savoir si cette forme de défi doit ou non être admise sous la juridiction de l'acédie.

S'intercale à ce moment une réflexion sur l'apparence du désespoir. Kierkegaard se demande en effet quel extérieur correspond à cette forme démoniaque, à quoi il répond qu'il n'y en a aucun, et la réponse s'étend finalement au repliement (ou hermétisme) : « il est contradictoire de parler d'un extérieur répondant au repliement ; car s'il y correspond, le repliement est aussi révélateur » (p. 228). Ce caractère crypté est proportionnel au degré d'esprit ; « plus le désespoir se spiritualise, plus l'intériorité constitue un monde à part dans le repliement, plus aussi devient indifférente l'apparence sous laquelle se cache le désespoir » (*loc. cit.*), c'est-à-dire que « le désespoir redouble de précautions pour se murer avec une démoniaque habileté dans son repliement et, par suite, pour rendre l'extérieur indifférent, aussi quelconque et insignifiant que pos-

³⁸ Peut-être trouverait-on des exemples de ce désespoir démoniaque du côté de Bernanos : le personnage de Mouchette dans *Sous le soleil de Satan* ou de Mlle Chantal dans le *Journal d'un curé de campagne*.

sible » (*loc. cit.*). Cette duplicité « est un des moyens permettant en quelque sorte de s'assurer derrière la réalité un enclos, un monde exclusivement pour soi, un monde où le moi désespéré travaille sans répit comme un Tantale à vouloir être lui-même » (p. 229). On avait déjà trouvé un écho acédiaste de cela, dans l'hermétisme, avec l'ennui heideggérien de deuxième forme, qui évolue nonchalamment dans la surface, maintenant le soi à l'abri de toute extorsion ; on en avait également trouvé chez l'esthéticien supérieur, évoluant dans un *in-cognito* au sein de l'existence. Cela semble valoir pour le deuxième degré dans son ensemble. Autant l'acédie de premier degré est voyante, parce que la négativité ne cesse de revenir, contre les tentatives de la faire passer, donnant à l'exercice acédiaste un caractère d'agitation, autant au deuxième degré, l'éloignement dans lequel le soi est repoussé, avec la négativité qui l'entoure, laisse en surface un champ absolument libre. L'exercice nonchalant ou au contraire formidablement énergique mis en place, par-dessus, a le caractère de la toute-présence, donc une opacité derrière laquelle le soi reste inaperçu. La possibilité de la simultanéité, ou plus généralement, l'étanchéité complète entre les deux niveaux – bien qu'ils participent l'un de l'autre –, est la source de la duplicité propre à ce degré.

En un dernier moment, le désespoir démoniaque est posé comme la forme ultime dans la gradation sous la détermination de la conscience, « la puissance la plus élevée du désespoir où l'on veut être soi » (p. 229). La différence avec la forme active du désespoir-défi est ainsi formulée :

Ce désespoir ne veut même pas être lui-même en s'engouant de lui-même et en se divinisant à la manière stoïcienne ; [...] non, par haine de la vie, il veut être lui-même, il veut être lui-même selon sa misère ; il veut être lui-même non par dépit ou en dépit de tout, mais par défi ; il ne veut pas par dépit détacher son moi de la puissance qui l'a posé, mais il veut par défi s'imposer à elle, lui tenir tête...
(p. 229)

Se voulant une objection contre cette puissance, il s'arc-boute contre elle ; il « croit avoir trouvé une preuve contre la vie, contre sa bonté » (*loc. cit.*), ou plutôt, « il se croit cette preuve et il veut l'être » (*loc. cit.*), et sa volonté d'être lui-même, dans son tourment, vise à « protester avec lui contre toute la vie » (*loc. cit.*). Ce désespéré rejoint en ce sens celui qui, désespérant au sens temporel, « ne veut pas entendre parler de la consolation que lui réserve l'éternité »

(p. 229), à cause de la valeur exclusive qu'il accorde au temporel ; le désespéré démoniaque la refuse, quant à lui, parce qu'elle serait sa perte.

Il faut à présent statuer sur le caractère acédiaste ou non de cette forme ultime de désespoir. Dans son caractère d'objection méchante, sa volonté forcée d'être soi contre la consolation de l'éternel, peut-être cette figure passe-t-elle dans un tout autre registre que l'acédie, celui de l'orgueil. Mais la question peut être renvoyée du côté du désespoir-défi actif lui-même, compris comme divinisation stoïcienne de soi – et l'attribution du péché d'orgueil au stoïcisme ne serait pas inédite, si l'on se souvient de Pascal. La question qui se pose, en fin de compte, est de savoir dans quelle mesure au moins la première des deux formes du désespoir-défi est susceptible d'être rencontrée sous forme acédiaste. Cela coïncide avec la possibilité d'un exercice acédiaste actif – puisque l'exercice nonchalant semble plutôt relever du désespoir qui ne veut pas être soi. L'exercice échauffé a été rencontré, déjà, aux limites du désespoir qui ne veut pas être soi, avec un sens d'oubli – ne rien vouloir avoir à faire avec soi-même. Mais la figure du faiseur d'expérience nous a semblé présenter une forme intellectuelle d'agir acédiaste exprimant une volonté d'être soi, mais en un sens abstrait seulement, c'est-à-dire tout à fait indéterminé. Bien qu'il s'agisse, en dernier ressort, de laisser le soi à l'état indéterminé, de ne pas faire venir le soi en question du côté du concret, l'indétermination est assumée au sens d'une puissance, dont on fait un abus démesuré et pour ainsi dire gratuit, de toute la gratuité de l'esthétique. Le désespoir-défi est une région où l'acédie peut faire des incursions, ou plus précisément, l'agir acédiaste, soit dans une volonté d'exercice gratuite de puissance, soit peut-être, en un sens qui regarde plus proprement le soi, dans une volonté d'auto-formulation de sa position. Mais le savoir doit subsister, en arrière, de la négativité c'est-à-dire de l'indétermination irréductible du soi.

Ce qu'on a rejoint, avec l'inclusion sous le deuxième degré de la disjonction entre vouloir être soi et ne pas vouloir être soi, est une forme de souplesse, une amplitude propre au deuxième degré, capable d'accueillir sous un principe acédiaste le désespoir-défi actif comme l'hermétisme. Peut-être serait-il alors judicieux de se donner une nouvelle figure, répondant sur un mode analogique à

celle de l'esthéticien supérieur, qui incarne sous forme concrète et singulière cette amplitude. La figure qui répond à l'appel – mais encore une fois, la résonance ne peut être attestée qu'en étant déployée –, est celle de l'*Homme sans qualités*, par où l'on désigne moins l'œuvre de Musil que son héros, Ulrich.

3 L'amplitude du deuxième degré

3.1 Figure auxiliaire dans le sillage de Kierkegaard : L'Homme sans qualités³⁹

La rencontre sera brève ; il ne s'agit pas de saisir l'ensemble de l'édifice musilien, mais seulement de livrer un petit nombre de lieux où se donnent des formulations significatives, entrant en résonance avec les schèmes kierkegaardiens, à la fois l'esthéticien supérieur et l'échelle du désespoir, et plus en arrière, avec la position acédiaste de deuxième degré, et susceptible d'y imprimer des modulations encore plus précises. Ce qu'on cherche, en particulier, est la *possibilité concrète*, au sein d'une existence individuelle, de la circulation, à partir d'une position de soi dans l'indétermination, entre les différents niveaux du désespoir, donc l'amplitude propre au deuxième degré. Il ne s'agit nullement de tenter de réduire la figure musilienne dans un schéma kierkegaardien, encore moins de fixer la position d'Ulrich comme étant acédiaste ; une résonance fructueuse du côté de l'acédie est tout ce qu'on peut viser. Les lieux significatifs se trouvent contenus dans trois chapitres, le chapitre 39 (« Un homme sans qualité se compose de qualités sans homme »), le chapitre 40 (« Un homme a toutes les qualités, mais elles lui sont indifférentes »), et le chapitre 62 (« La terre même, mais Ulrich en particulier, rend hommage à l'utopie de l'essayisme »). Le dessein de rejoindre une *possibilité concrète* au deuxième degré, comme variation existentielle d'acédie, suppose de laisser le texte musilien venir en présence, de lui ouvrir un espace.

³⁹ La lecture se limite à la première partie de l'œuvre. L'édition utilisée est celle publiée chez Seuil (Paris, 1995), dans la traduction de Philippe Jaccottet.

L'aspect problématique, attaché à la formule d'*homme sans qualités*, susceptible d'entrer en résonance avec le schème acédiaste central de la position d'indétermination du soi est l'impersonnalité. Ulrich évolue dans une impossibilité d'endosser sa propre personne et d'habiter l'existence qui est pourtant la sienne. Son attitude, au regard de la surface de sa propre existence, se rapproche de l'hermétisme, abandon nonchalant à ce qui se présente sur fond de réserve de soi : il laisse aux circonstances le soin de le déterminer, sans s'y reconnaître le moins du monde.

C'est pourquoi il pouvait dire de sa vie, sans exagérer beaucoup, que les événements qui s'y étaient déroulés paraissaient avoir dépendu davantage les uns des autres que de lui-même. Que ce fût dans le combat ou dans l'amour, B avait toujours suivi A. Il était donc obligé de croire que les qualités personnelles qu'il s'était acquises dépendaient davantage les unes des autres que de lui-même ; bien plus : chacune de ces qualités prise en particulier, pour peu qu'il s'examinât bien, ne le concernait guère plus intimement que les autres hommes qui pouvaient également en être doués. (Ch. 39, p. 186)

Mais cette attitude n'est pas exempte d'un certain défi, le souci de préservation d'une liberté intérieure, intellectuelle, en arrière de la nonchalance.

Il s'est développé en lui avec le temps un certain goût de la négation, une souple dialectique du sentiment qui l'induit volontiers à découvrir des défauts dans ce qui bénéficie de l'approbation générale, à prendre la défense de ce qui est interdit et à refuser les obligations avec une mauvaise volonté qui procède de la volonté de se créer ses propres obligations. En dépit de cette volonté, et hormis les quelques exceptions qu'il s'accorde parfois, il abandonne simplement sa direction morale à cette bienséance chevaleresque qui, dans la société bourgeoise, guide à peu près tous les hommes aussi longtemps qu'ils vivent dans une situation régulière ; de la sorte, il se trouve mener, avec l'orgueil, la brutalité et la nonchalance d'un homme qui se sait une vocation, la vie d'un autre homme, faisant de ses inclinations et de ses capacités un usage plus ou moins ordinaire, avantageux et social. (Ch. 40, p. 189-190)

La duplicité à l'égard de l'extériorité, sociale en particulier, rappelle l'esthéticien supérieur, dont l'occupation est de *garder son incognito*, n'étant en lui-même *rien*, et se déterminant *par rapport aux autres*⁴⁰ (p. 145). Là se dégage une forme d'opportunisme acédiaste. Dans le cas d'Ulrich, comme d'ailleurs chez l'esthéticien supérieur, la source de cette position d'impersonnalité est un dégagement engendré par la puissance intellectuelle.

⁴⁰ Voir KIERKEGAARD, « L'équilibre de l'esthétique et de l'éthique dans la formation de la personnalité » dans *L'Alternative, deuxième partie, op. cit.*, p. 145.

Sans aucun doute, se disait-il, ce qui l'exilait dans cette existence anonyme et confinée n'était pas autre chose que cette obligation de lier et de délier le monde que l'on appelle [...] l'esprit. (Ch. 40, p. 192)

La liaison-déliaison était, pour rappel, l'expression précise du désespoir-défi actif : « La forme négative du moi met en œuvre aussi bien le pouvoir de délier que le pouvoir de lier »⁴¹. Le jeu gratuit de l'intellect, tantôt constructeur, tantôt destructeur, était également présent chez l'esthéticien supérieur⁴² : « voilà bien ce que tu veux : tout anéantir ; tu veux assouvir sur la vie ton appétit de doute »⁴³ – le doute étant formulé par l'éthicien de Kierkegaard comme le *désespoir de la pensée*⁴⁴. L'indétermination attachée à l'intellect relève pourtant non d'un défaut, mais d'un excès de puissance, source d'une mobilité sans fin.

[L'esprit] mélange, il dissout, il recompose différemment. Pour lui, le bien et le mal, le haut et le bas ne sont pas comme pour le sceptique des notions relatives, mais les termes d'une fonction, des valeurs qui dépendent du contexte dans lequel elles se trouvent. [...] Il n'admet rien de licite ou d'illicite, parce que toute chose peut avoir une qualité qui la fera participer un jour à un nouveau grand système. Il hait secrètement tout ce qui feint d'être immuable, les grands idéaux, les grandes lois, et leur petite copie pétrifiée, l'homme satisfait. [...] L'esprit est donc l'opportuniste par excellence, mais on ne peut le saisir nulle part... (Ch. 40, p. 192-193)

L'assomption de la puissance mobile de l'intellect, avec son ombre de négativité, est associée à une forme de courage et de dureté intellectuelle, dont on trouve la formulation dans un passage extérieur aux trois chapitres cités.

Ulrich [...] haïssait les hommes incapables, selon le mot de Nietzsche, de « souffrir la faim de l'âme par amour de la vérité » ; ceux qui ne vont pas jusqu'au bout, les timides, les douillets, ceux qui consolent leur âme avec des radotages sur l'âme et la nourrissent, sous prétexte que l'intelligence lui donne des pierres au lieu de pain, de sentiments religieux, philosophiques ou fictifs qui ressemblent à des petits pains trempés dans du lait. (Ch. 13, p. 57⁴⁵)

⁴¹ Voir *La maladie à la mort*, *op. cit.*, p. 225.

⁴² « ... au-dessous de toi, tu découvres une multitude de connaissances, de vues générales, d'études, de remarques ; elles n'ont cependant aucune réalité, mais tu les utilises dans les combinaisons les plus capricieuses » (« L'équilibre de l'esthétique et de l'éthique... », *op. cit.*, p. 179-180).

⁴³ *Ibid.*, p. 146.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 191.

⁴⁵ Le titre de ce chapitre 13 est néanmoins, significativement, « Un cheval de course génial confirme en Ulrich le sentiment d'être un homme sans qualités ».

La puissance de l'indétermination est rattachée à la jeunesse : l'échec de la détermination concrète témoigne de la préservation de la vitalité dans son état juvénile, non-décidé.

Le sentiment passionnant d'être élu pour quelque chose, quoi que ce soit, voilà la seule chose belle et certaine qu'il y ait en celui dont le regard mesure pour la première fois le monde. S'il contrôle ses émotions, il n'est rien à quoi il puisse dire oui sans réserve [...]. Il pressent que cet ordre n'est pas aussi stable qu'il prétend l'être ; aucun objet, aucune personne, aucune forme, aucun principe ne sont sûrs, tout est emporté dans une métamorphose invisible, mais jamais interrompue [...], le présent n'est qu'une hypothèse que l'on n'a pas encore dépassée. Que pourrait-il donc faire de mieux que de garder sa liberté à l'égard du monde, dans le bon sens du terme, comme un savant sait rester libre à l'égard des faits qui voudraient l'induire à croire trop précipitamment en eux ? C'est pourquoi il hésite à devenir quelque chose ; un caractère, une profession, un mode de vie défini, ce sont là des représentations où perce déjà le squelette qui sera tout ce qui restera de lui pour finir. (Ch. 62, p. 315)

La vie d'Ulrich ne peut prendre aucune forme déterminée, et en cela il rejoint l'esthéticien supérieur, qui envisage toutes sortes de carrières sans se résoudre sérieusement pour aucune.

Il n'aurait pas pu davantage se faire aventurier, bien que cette vie-là dût ressembler à d'éternelles fiançailles, que ses membres et son courage en devinassent le plaisir. Il n'avait pu devenir un poète, ni l'un de ces désillusionnés qui ne croient plus qu'à l'argent et à la violence, encore qu'il eût des dispositions pour tout cela. Il oublia son âge, s'imagina qu'il avait vingt ans : alors, déjà, néanmoins, une décision intérieure voulait qu'il ne pût rien devenir de tout cela ; quelque chose l'attirait vers toutes les formes de la vie, mais quelque chose de plus puissant l'empêchait d'y atteindre. Pourquoi donc vivait-il d'une manière si peu claire, si indécise ? (Ch. 40, p. 192)

Une expression poétique de l'irrésolution est donnée, en un autre lieu, sous la métaphore d'un vagabondage, doublée d'une résistance à l'extorsion qui évoque la deuxième forme heideggérienne de l'ennui.

Ulrich ne savait même pas pourquoi, mais il devint brusquement triste et pensa : « Tout simplement, je ne m'aime pas. » Dans le corps gelé et pétrifié de la ville il sentait battre, tout au fond, son cœur. Il y avait là quelque chose en lui qui n'avait jamais voulu rester nulle part, sentant le long de lui les murs du monde et se disant qu'il en avait encore des millions d'autres ; ce Moi, goutte dérisoire, lentement refroidie, qui ne voulait pas céder son feu, son minuscule noyau de feu. (Ch. 40, p. 192)

L'indétermination, au sein de l'existence, peut se manifester sous une forme échauffée, et non pas nonchalante, s'apparentant alors à l'opportunisme énergétique de l'intellect : la disponibilité à être entraîné par la moindre *aventure*. Un tel exercice de soi revêt alors le même caractère d'ambiguïté entre passion et

froideur que chez l'esthéticien supérieur de Kierkegaard, exprimé dans des termes assez proches.

Ulrich était un homme passionné, à condition que l'on n'entende point par passion ce que l'on appelle au pluriel « les passions ». Sans doute y avait-il quelque chose en lui qui n'avait jamais cessé de le jeter dans « les passions », et peut-être était-ce la passion, mais lorsqu'il était excité ou qu'il agissait sous l'empire de l'excitation, son attitude était à la fois passionnée et indifférente. Il avait fait ainsi toutes sortes d'expériences et il se sentait capable encore maintenant de se jeter à tout moment dans une aventure sans qu'elle eût nécessairement pour lui le moindre sens, simplement parce qu'elle stimulerait son besoin d'activité. (Ch. 39, p. 185-186)⁴⁶

À cet égard, Ulrich évoque directement la figure du faiseur d'expérience, c'est-à-dire le désespoir-défi actif ; son rapport à l'existence et à lui-même a un certain caractère expérimental : « la vie qui lui aurait plu, il se l'était représentée naguère comme *une vaste station d'essais* où l'on examinerait les meilleures façons d'être un homme et en découvrirait de nouvelles » (ch. 40, p. 190). La correspondance avec la figure kierkegaardienne du désespoir-défi peut encore se discerner dans l'utopie de l'essayisme, forme de construction intellectuelle extrêmement lucide et précise, mais sans le moindre caractère systématique, d'où pourrait être tirée une résolution définitive. Cette utopie répond à l'ambiguïté suivante : « un homme qui cherche la vérité se fait savant ; un homme qui veut laisser sa subjectivité s'épanouir devient, peut-être, écrivain ; mais que doit faire un homme qui cherche quelque chose situé entre eux ? » (ch. 62, p. 320).

... un essai n'est pas l'expression provisoire ou accessoire d'une conviction qu'une meilleure occasion permettrait d'élever au rang de vérité, mais qui pourrait tout aussi bien se révéler erreur [...] ; un essai est la forme unique et inaltérable qu'une pensée décisive fait prendre à la vie intérieure d'un homme. Rien n'est plus étranger à l'essai que l'irresponsabilité et l'inachèvement des inspirations qui relèvent de la subjectivité ; pourtant les notions de « vérité » et d'« erreur », d'« intelligence » ou de « sottise » ne sont pas applicables à ces pensées soumises à des lois non moins strictes qu'apparemment subtiles et inefables. Assez nombreux furent ces essayistes-là, ces maîtres du flottement intérieur de la vie ; il n'y aurait aucun intérêt à les nommer ; leur domaine se situe entre la religion et le savoir, entre l'exemple et la doctrine, entre l'*amor intellectualis* et le poème ; ce sont des saints avec ou sans religion et parfois, aussi, simplement, des hommes égarés dans telle ou telle aventure. (Ch. 62, p. 319-320)

⁴⁶ Du côté de Kierkegaard : « s'agit-il d'épuiser une idée, de parcourir un ouvrage, d'exécuter un plan, de vivre une petite aventure, voire d'acheter un chapeau, tu abordes l'affaire avec une incroyable vigueur » (« L'équilibre de l'esthétique et de l'éthique... », *op. cit.*, p. 178) ; « la passion ne t'aveugle jamais ; elle te rend seulement plus clairvoyant » (*ibid.*, p. 181).

La position d'indétermination s'exerce triplement comme se-laisser-déterminer par la surface (correspondant à l'exercice acédiaste nonchalant, donc à l'hermétisme), comme disponibilité toute-présence à la moindre aventure (exercice acédiaste échauffé, mais lucide, rejoignant la figure du faiseur d'expérience), et comme construction intellectuelle, exprimant alors une tentative ambiguë de saisie de sa propre existence, dans sa diversité esthétique et dans son flottement, sans y chercher la moindre direction définitive. Toute forme de résolution, mondaine et a fortiori éthique, est impossible à Ulrich ; mais s'il lui est impossible de se résoudre dans le monde, il lui est tout aussi impossible de se résoudre mystiquement – hors de lui. La voie ascétique est fermée.

« Pourquoi ne me suis-je pas fait pèlerin ? » Ses sens entrevoyaient une vie pure, absolue, d'une fraîcheur consumante comme l'air limpide. Celui qui ne veut pas dire « oui » à la vie devrait au moins lui opposer le « non » des saints ; pourtant, y penser sérieusement était strictement impossible. (Ch. 40, p. 191-192)

Comme déjà auprès de Kierkegaard, est rejointe une parenté entre la position de la solitude religieuse et le deuxième degré. Hors de tout chemin ascétique, et même de toute volonté ascétique, le problème de l'acédie n'est pas moins aigu, et l'ambiguïté reste au fond la même : il est tout aussi impossible d'être du monde que d'être tout à fait sans lui. La non-radicalité dans le dégageant est une position tout aussi difficile à tenir que le choix radical de rompre.

L'attitude de fond d'Ulrich est une attente, qui se formule elle-même comme le sentiment d'être appelé à quelque chose, sans pouvoir décider à quoi – et la réserve de soi est corrélée à cette exigence de nature en elle-même indéterminée, se préservant dans son indétermination.

Il avait l'habitude de se considérer tout naturellement, et sans aucune vanité, comme l'instrument d'un dessein non sans importance qu'il pensait pouvoir connaître à temps ; maintenant encore, au début de cette année d'inquiète recherche, après qu'il avait réalisé le mouvement hasardeux de sa vie, il retrouvait le sentiment d'être sur le bon chemin, et ne faisait aucun effort particulier pour mettre au point son plan. Il n'est pas très facile, en une pareille nature, de discerner quelle passion la conduit [...] mais le principal est qu'il lui manque, pour se décider, quelque chose qu'elle ne connaît pas. Ulrich est un homme que quelque chose contraint à vivre contre lui-même, alors même qu'il paraît se dérober à toute contrainte. (Ch. 40, p. 190)

On rejoint ici, dans l'attente de quelque chose d'inconnu pour se décider, notre propre intuition concernant le désespoir acédiaste de deuxième degré dans ses rapports à l'éthique. Si la résolution est envisagée, peut-être même sentie comme nécessaire, elle est empêchée par le fait d'être attendue d'ailleurs que soi, d'une provenance vaguement externe, d'un *tout autre* inaccessible, à telle enseigne que rien ne peut être entrepris dans cette direction ; et l'indétermination, à force d'être maintenue dans le vide, succombe à une lente lassitude.

Sans le vouloir, il s'imaginait que ce qu'il désirait trouver un jour, bien que ce ne dût pas être « la » vérité, ne lui céderait rien sous le rapport de la stabilité ; mais dans son cas particulier, cette attente le faisait ressembler à un homme qui, dans le temps même où il se procure tout un équipement, perd peu à peu le goût de s'en servir. (Ch. 62, p. 322)

Le problème semble être que cette quête vaguement éthique – aux yeux d'Ulrich, « un seul problème méritait réellement qu'on y pensât, celui de la vie juste » (p. 332) – est assumée par l'intellect, lequel ne peut manifestement pas tout à fait y répondre.

Mais quand on élève une prétention très longtemps sans que rien ne se passe, le cerveau s'endort exactement comme s'endort le bras qui doit tenir quelque chose en l'air pendant des heures ; et nos pensées ne peuvent pas plus rester perpétuellement debout que les soldats à la parade, en été ; quand elles doivent trop attendre, elles perdent connaissance et s'écroulent. (Ch. 62, p. 322-323)

Si l'on veut se représenter comment vit un tel homme lorsqu'il se retrouve seul, tout ce qu'on peut raconter est que les vitres illuminées de ses fenêtres, la nuit, semblent observer sa chambre, et les pensées, après usage, se tiennent assises en rond tout autour de la pièce comme les clients dans la salle d'attente d'un avocat dont ils ne sont pas satisfaits. (Ch. 62, p. 324)

L'éclosion éthique est réclamée, sans pouvoir être atteinte sous cette forme, et Ulrich est réduit à attendre du dehors l'impulsion d'une résolution, un changement, une transfiguration, un *autre état* : « il ne pouvait pas davantage se dissimuler qu'en vivant pendant des années dans l'exactitude pure il avait simplement vécu contre lui-même et il souhaitait que quelque chose d'imprévu lui arrivât » (ch. 62, p. 323). Dans ce *vivre contre soi-même*, se trahit plutôt le degré d'une non-volonté d'être soi, une sorte de mise en attente du soi, typique de la forme nonchalante du deuxième degré. Cette attente, ce maintien de soi dans

l'indétermination, n'est pas dépourvue d'un acharnement, dont témoigne en un autre sens la rigueur *essayiste* de l'intellect.

Dans ce profond ébranlement, il ne lui restait donc plus rien que ce noyau inébranlable que possèdent tous les héros et tous les criminels : ce n'est pas du courage, ce n'est pas de la volonté, ce n'est pas de l'assurance, ce n'est que le pouvoir tenace de s'accrocher à soi-même... (Ch. 62, p. 324)

L'attente d'Ulrich prend explicitement la forme du désespoir, en un lieu, sous la forme de la scission nonchalante propre à l'hermétisme, entre toute-présence non-déterminante à la surface, et tranquille irrésolution de fond.

Tandis qu'il se laissait porter de-ci de-là au sein de la petite activité stupide dont il s'était chargé, parlant, aimant trop à parler, vivant avec l'obstination désespérée d'un pêcheur qui plonge ses filets dans un fleuve vide, tandis qu'il ne faisait rien qui correspondît à la personne que malgré tout il représentait, et qu'intentionnellement il ne faisait rien, il attendait. Il attendait derrière sa personne, dans la mesure où ce terme définit la partie de l'homme qui se laisse former par le monde extérieur et le cours de la vie, et son tranquille désespoir, endigué derrière, montait chaque jour un peu plus haut. (Ch. 62, p. 323-324)

L'expression de *tranquille désespoir*, curieusement, est présente chez Kierkegaard, en un lieu déjà cité du *Journal* évoquant nommément l'acédie⁴⁷ ; en marge, apparaît la remarque suivante : « c'est ce que mon père appelait : "un tranquille désespoir" »⁴⁸. Cette structure de simultanéité nonchalante rejoint la deuxième forme heideggérienne d'ennui, et le caractère *mondain* de la situation choisie par Heidegger – au sens où il s'agit d'une situation de sociabilité. Pour que l'abandon à la surface soit affecté de nonchalance, il faut que la surface tienne par elle-même, qu'elle soit entièrement à la charge du dehors, sans qu'il soit nécessaire d'y investir la moindre énergie. Mais la négativité désespérée peut aussi prendre la forme d'une lucidité quant à l'absence de résultat consistant de la puissance et de la mobilité intellectuelle – ainsi en un lieu connexe, le chapitre suivant celui du *tranquille désespoir*.

« Que reste-t-il de moi ? songea Ulrich amèrement. Peut-être un homme courageux et incorruptible, qui s'imagine ne respecter, par amour de la liberté in-

⁴⁷ KIERKEGAARD, *Journal*, 20 Juillet 1839 (EE. 117 ou II. A 484) in *The soul of Kierkegaard: selections from his Journal*, éd. Alexander DRU, Mineola : Dover Publications, 2003 : « *What in certain cases we call spleen, the mystics know under the name tristitia and the Middle Ages under the name acedia (ακηδία, dullness)...* ».

⁴⁸ Trad. P.-H. TISSEAU dans KIERKEGAARD, *Œuvres*, coll. Bouquins, Paris : Robert Laffont, 1993. *Stades sur le chemin de la vie*, « Coupable ? – Non coupable ? », note 1, p. 958.

térieure, que peu de lois extérieures. Mais qu'est-ce que cette liberté intérieure, sinon le pouvoir de tout concevoir, de savoir, en toute situation humaine, pourquoi il n'est pas nécessaire qu'on s'y attache, et de ne jamais savoir à quoi s'attacher ! » [...] Ses rapports avec le monde étaient pâles, fantomatiques, négatifs. (Ch. 63, p. 334)

L'ambiguïté du désespoir, dans son origine intellectuelle, tantôt énergique, assumant l'inconsistance, tantôt la subissant et attendant une résolution quelconque, se voit dans un passage où les deux s'expriment simultanément.

En cet instant, deux Ulrich marchaient côte à côte. L'un regardait en souriant autour de lui et pensait : « Ainsi donc, j'ai voulu un rôle dans des coulisses comme celles-là ! [...] sous peu, la scène tournante m'aura jeté dehors, et tout ce que j'aurai dit de mon grand rôle sera : "*Les chevaux sont sellés*. Le diable vous emporte tous !" » Mais tandis que l'un des deux Ulrich, pensant ainsi et souriant, marchait dans le flottement du soir, l'autre tenait les poings fermés, dans la colère et la souffrance. C'était des deux le moins visible, ne pensant qu'à trouver une formule de conjuration, une poignée que l'on pût saisir, le véritable esprit de l'esprit, le morceau manquant, tout petit peut-être, qui permettrait de fermer le cercle interrompu. (Ch. 39, p. 194-195)

3.2 Lignes dynamiques du deuxième degré

L'intention n'a jamais été, à l'égard des figures fréquentées, de les enrôler sous l'acédie ; elles demeurent étrangères, du moins en un sens assumé ou conscient, à la problématique acédiaste. Il s'est seulement agi, en possession des schèmes acédiastes, de se tenir dans une proximité ambiguë, contrapuntique, avec elles, afin d'amener ces schèmes à moduler, en un sens existentiel – au double sens de rejoindre une formulation existentielle de leur caractère problématique, et une possibilité concrète de ces schèmes dans une existence singulière.

Sous quelles modulations ces schèmes se présentent-ils, désormais, à l'issue de la traversée kierkegaardienne et, dans son prolongement, de la brève escapade musilienne ? Ce qu'on a rejoint est un deuxième degré d'acédie, sous une variante intellectuelle, dont peuvent être tracées les lignes dynamiques – sans exclure une figure non-réfléchie, évoluant alors en dehors du champ de la négativité consciente d'elle-même.

La position de soi dans l'indétermination – qui représente une rupture avec la possibilité d'être déterminé personnellement au sein du monde –, est de provenance intérieure ; elle concerne le soi, plus précisément, elle exprime une

résistance à l'extorsion, une absolue réserve de soi. Mais cette position est engendrée de l'intérieur du monde, à partir de l'esthétique, dont elle représente l'assomption extrême. Cette assomption concerne l'intellect, comme forme la plus abstraite du soi, plus exactement, elle porte sur la puissance de l'intellect, son pouvoir sans limite de *lier et de délier*, dans sa séparation avec l'élément esthétique de l'immédiateté, celui-ci devenant alors simplement son champ d'exercice. L'assomption de l'intellect dans sa puissance propre est ce qui opère incessamment le dégagement, annulant par avance, comme un arrêt arbitraire, toute possibilité de station dans telle ou telle forme de vie déterminée, laissant la *personne* dans une complète indétermination.

Mais si le monde est laissé en arrière dans son sens déterminant, ou pour le dire dans un vocabulaire musilien, dans son sens personnel, il y a tout de même non-renonciation à lui et refus (ou peut-être impossibilité) de le laisser ou de le perdre. Cela tient au caractère d'attente de la négativité acédiaste, qu'elle soit ennuyée ou désespérée. Mais cette attente ne porte pas sur un rétablissement de ce qui a été perdu ; elle vient du fait de préserver intacte l'irrésolution de fond, qui réduit à un état d'attente indéterminée, imprécise, qui est plutôt une mise en attente du soi, sans terme possible. Quoiqu'elle ne puisse recevoir aucun terme, aucune résolution du côté du monde – ou pour cette raison précisément –, cette attente est tournée, sur le mode d'une ouverture indéterminée du côté du monde. Il est impossible de se maintenir dans la pure attente, ou plutôt, le caractère indéterminé de cette attente est ce qui la rend susceptible d'être aliénée par ce qui est là, sur un mode immédiat.

Le rapport au monde, au sein de cette disponibilité, peut prendre deux sortes de formes tout aussi non-déterminantes en un sens personnel, l'une passive et l'autre plus active. La forme passive est celle de la nonchalance, et concerne le rapport à la surface extérieure, pratico-sociale, de l'existence. À l'égard de celle-ci, la position acédiaste est celle d'un opportunisme indifférent, non-dénué de duplicité, un *se-laisser-porter* au sein des circonstances et de la couche superficielle du soi constituée par elles. Cela n'exclut pas une susceptibilité toute particulière au scrupule d'être, selon la formule kierkegaardienne, un *bon à rien au sens fini*, qui vient de la pression exercée par le sérieux pratique de

l'existence. De fait, la position acédiaste est de la dernière ambiguïté, évoluant au milieu du monde sans être tout à fait en règle avec lui, louvoyant constamment pour préserver la liberté intérieure. La négativité, de façon contemporaine à cette présence de surface nonchalante et légèrement frauduleuse, est maintenue en arrière dans une immobilité paisible, comme une étrangeté tranquillement désespérée à sa propre existence – susceptible de moduler, dans une situation momentanée, dans la tonalité d'ennui de deuxième forme. Il va de soi que celle-ci ne doit être affectée d'aucun manque ou refus sérieux du côté du contenu, sans quoi la négativité libre risquerait de s'aliéner ; rien n'est plus nuisible au deuxième degré que d'avoir soudain des raisons de s'ennuyer ou de désespérer.

Une forme plus échauffée est possible, ambiguë dans son statut actif ou passif, dans la mesure où il est encore question, quoiqu'en un tout autre sens, d'un abandon : une disponibilité particulière à l'égard de l'élément esthétique pur, c'est-à-dire impersonnel. Sous la variante intellectuelle, il s'agit d'un rapport d'observation au contenu esthétique, qu'il soit extérieur ou intérieur. L'échauffement d'un tel exercice n'est alors que l'état allumé, attentif, de l'intellect, et non l'expression d'une quelconque adhésion, bien qu'il s'agisse d'une forme de *passion*. La condition de l'échauffement est toujours, en effet, le fait de n'être pas personnellement concerné, l'appel à l'exercice gratuit de l'acuité de l'intelligence, de la sensibilité et de la perception, mais non désintéressé. Le contenu est tout sauf indifférent : il présente une nécessité absolue dans le moment, et son aspect singulier prend en même temps une importance extraordinaire.

La spécificité de l'exercice acédiaste sous cette forme esthétique pure, par rapport à la mélancolie, est d'être libre de tout mécontentement hystérique – ne voulant du monde que la preuve de son impuissance à satisfaire, pour avoir un argument sans cesse renouvelé contre lui. La disponibilité acédiaste n'attend des phénomènes rien de plus que ce qu'ils peuvent donner ; elle peut en endurer le caractère insaisissable et passant sans l'appeler *vanité*, ne s'échauffant pour eux qu'à la condition d'une certaine étrangeté. L'intellect acédiaste est en effet suprêmement vulnérable à l'ennui du déjà-vu, moins rongé par une attente

mélancolique abyssale, impossible à combler, que guetté par une indifférence menaçante. L'exercice échauffé a donc un caractère paradoxal : l'intellect ne fait, par là, qu'agir contre une indifférence qu'en fait il veut, accomplit et entretient, s'obligeant à entretenir par des moyens détournés un échauffement qu'il ne cesse d'éteindre par un autre côté – le côté personnel. Tout l'échauffement esthétique pur n'est rien d'autre que de l'indifférence à soi en un sens personnel et la préservation de cette indifférence, l'entretien d'une vitalité intérieure tout en neutralisant la personne.

Mais la puissance intellectuelle ne peut manquer de s'exprimer sur un mode réflexif, alors sous la forme d'une activité d'élucidation de sa propre position, une observation des déclinaisons de soi comme phénomène au sein de l'existence, non en vue d'un tableau détaillé de soi-même, mais pour se porter soi-même un peu plus avant comme problème. La position acédiaste ne peut manquer d'apercevoir, alors, ses propres limites, c'est-à-dire de rejoindre, dans la négativité désespérée qui lui est attachée, comme *être impossible à perpétuité*, l'appel à un franchissement. Mais la mainmise intellectuelle sur soi, si elle a un caractère d'énergie et de supériorité, est en même temps le danger de ce degré conscient, et une cause aggravée de désespoir. Dans la quête intellectuelle d'une voie, il est impossible de ne pas sentir, d'une manière ou d'une autre, que la peine à s'endurer *concrètement et personnellement* vient de l'intransigeance passionnée de l'intellect, qui refuse toute forme de solution d'ordre mondain et travaille incessamment à ouvrir une voie que, peut-être, il faudrait chercher autre part. Dans son acharnement, il se refuse à céder sur le moindre terrain, comme si rien ne devait échapper à sa juridiction, et par là, il ne fait que maintenir le *statu quo*, s'y enfermer un peu plus à chaque effort qu'il fait pour s'en dégager.

La vigueur de l'intelligence désespérée, sous cette forme intensément active, n'est pas déployée contre le désespoir, comme mobilisation d'un surcroît de force, mais puisée en lui. Le caractère d'activité signifie que la négativité est convertie en *énergie désespérée*. La limite, à ce degré de défi, est que la force exigée pour tenir dans l'indétermination, pour rendre celle-ci vivante, est presque inhumaine ; l'énergie du désespoir est presque trop grande pour être soutenue,

trop grande en tous cas pour l'être de manière continue. Sauf en de rares moments d'éclaircie où le désespoir atteint la possibilité de reposer dans une tranquillité – mais ce n'est peut-être alors rien d'autre qu'en un sens paradoxal *une résolution pour l'irrésolution* –, le risque est soit la régression vers des formes antérieures et beaucoup plus nonchalantes, où l'on se contente d'attendre, soit un retour pathétique du désespoir, sous une forme alors exemplairement violente.

Il s'agit d'une forme limite de désespoir acédiaste, peut-être apparenté à celui dont Kierkegaard dit qu'on revient comme une bête féroce, un désespoir nocturne, advenant par crises, à la manière d'un accès de fièvre. Ce désespoir advient au contact de l'éthique, à cause d'une pensée concernant la généralité humaine qu'on ne se soucie nullement d'incarner⁴⁹. L'effroi engendré par cette pensée, de contenu extrêmement commun, est disproportionné, preuve qu'il dépasse la considération d'un défaut particulier, un effroi pouvant être ainsi formulé : sombrer dans sa complète impossibilité en tant que personne. Ce n'est pas le désespoir d'être telle personne concrète, ni même de ne pas être devenu quelqu'un, mais de *ne pouvoir vouloir être une personne*, ni la sienne, ni aucune autre. L'impossibilité est entrée dans le soi lui-même ; le désespoir passe entre lui et sa possibilisation concrète comme une lame entre l'os et la chair.

Sous cette forme, on peut se demander si le désespoir n'est pas en-deçà de la disjonction entre vouloir ou ne pas vouloir être soi. Il y a volonté d'être soi sous le rapport impersonnel, intellectuel, mais non sous le rapport personnel, et l'effroi naît de la considération de la constance de cette volonté et de cette non-volonté. C'est pourquoi ce désespoir peut émerger du désespoir-défi actif, qui dans son expérimentation-élucidation, ne peut manquer de s'apercevoir qu'il n'a pas avancé d'un pas et qu'il n'est en un sens personnel toujours rien devenu. Il peut aussi surgir après l'état d'échauffement, retrouvant le désespoir qui at-

⁴⁹ Voir KIERKEGAARD, « L'équilibre de l'esthétique et de l'éthique dans la formation de la personnalité », *op. cit.* Le général est le domaine de l'éthique : vivre selon l'éthique consiste à « exprim[er] dans sa vie le général », à « [faire] de sa propre personne l'homme général » (p. 230), c'est-à-dire à conjuguer dans sa propre personne l'accidentel et le général. D'où ceci : « la général est un maître sévère quand on l'a en dehors de soi, il tient constamment l'épée suspendue sur la tête et demande pourquoi l'on veut rester à l'écart » (p. 296).

tendait patiemment à la sortie. Mais il peut tout autant venir au sein d'un temps de nonchalance, où l'irrésolution est mise en sommeil ; que la surface par laquelle on la tenait éloignée se retire, et l'on se trouve livré à l'ampleur de sa rupture avec l'existence.

Cette forme est le point le plus lointain que puisse atteindre la position acédiaste, parce que s'y accomplit un désamorçage de tous les expédients esthético-intellectuels par lesquels l'existence est rendue possible sans endosser personnellement le soi-même. Ces expédients ne sont pas retirés ; ils sont simplement vus comme perpétuant l'impossibilité. Le désespoir vient en partie de là, de savoir que le repli esthétique est toujours possible, et qu'on repartira de plus belle, sans plus de résolution. Un tel désespoir vient donc dans une proximité extrême avec l'éthique, comme impossible, plaçant le moi devant le *blind spot* qui règne en lui dans la région de l'éthique – l'impossibilité d'assumer sa propre finitude concrète en quelque sorte. Au sein de la position acédiaste, le soi se trouve réduit à son noyau impersonnel et purement existant, sur un mode qui n'est pas très éloigné de la position mystique, quoique non négative à l'égard du concret : la temporalité ne peut être rien d'autre qu'un temps soumis au retour fluctuant de la puissance intellectuelle-esthétique pure, se mouvant dans des formes successives sans entrer dans la moindre histoire. Dans l'effroi propre à ce désespoir entre la considération de la durée finie de l'existence comme un devenir incessant, et non comme une histoire personnelle.

Il est toujours possible de revenir d'un tel désespoir, alors avec une énergie renouvelée. Que se présente une nouvelle possibilité esthétique, et la chaleur intérieure revient. Il s'agit bien, alors, de se rendre la vie possible, de briser l'isolement du soi, d'entrer en rapport avec le monde par un certain angle, mais dans l'immédiateté et pour un temps seulement. Le monde seul, par là, est rendu possible comme lieu de séjour, et non le soi lui-même, sinon comme réduit à sa plus simple extrémité, comme observateur. Plus l'acédiaste se rend ainsi vivant, par le moyen de l'esthétique, plus il éloigne la possibilité de se résoudre à lui-même, parce que la clause de la jouissance est sa propre absence, sa non-venue en question en un sens personnel. Pendant que le temps est ainsi gaspillé de la manière la plus irresponsable, attendant on ne sait quel moment propice

ou décisif, la nécessité de se résoudre, sans cesse refoulée, s'accumule à l'horizon, et une sourde angoisse pèse même sur la plus parfaite jubilation. Plus puissamment et momentanément la jubilation esthétique-intellectuelle endigue le désespoir, plus elle accumule la catastrophe au-dessus de sa tête – d'où la paradoxale aggravation qu'elle peut faire subir au désespoir. Esthétiquement tout a un prix ; vient toujours un moment où il faut payer. Le prix est toujours un reflux de désespoir, un déferlement qui peut seulement être attendu en se demandant s'il ne va pas être, cette fois, un peu trop violent.

Quoiqu'elle aggrave immensément le désespoir, la position acédiaste de deuxième degré est étrangement tenable, d'autant plus étrangement que ce caractère tenable est acquis par la fluctuation incessante, la circulation entre divers degrés. La position est stable par une circularité aussi absurde que l'escalier de Penrose⁵⁰, qui paraît monter ou descendre indéfiniment, alors qu'il est fermé sur lui-même. Mais le problème, au plan existentiel ou immanent, n'est pas de savoir s'il faut ou non en sortir, et comment, ni même s'il faut ou non vouloir cet état ; tout juste peut-on s'étonner qu'il soit vivable. En un sens, il ne l'est pas, à cause de son fond lancinant et suspendu. L'ambiguïté de la position de n'être pas du monde, sans cesser de guetter scrupuleusement de ce côté, prend une force terrible de désespérance, d'autant plus terrible qu'elle est tranquille, car cette tranquillité n'a d'autre sens que celle d'une puissance extrêmement grande de maintenir dans l'irrésolution. Et cependant, une énergie considérable est laissée libre par cet état, et les ressources ne lui manquent nullement pour se perpétuer, pour engendrer des variations luxuriantes *ad infinitum*. En ce pouvoir de durer indéfiniment réside le nœud de la souffrance qu'il renferme : il exclut la finitude. Le problème, autrement plus ardu, que le soutenir, et d'en faire autre chose qu'un *und so weiter*.

⁵⁰ Pour une représentation, voir M. C. ESCHER, *Montée et descente*.

Épilogue

Point d'orgue kierkegaardien

Un voyage touchant à son terme pourrait laisser place à la récapitulation de ses étapes, mais celui-ci est porteur d'un caractère d'expatriation trop prononcé pour supporter une remémoration. Ce qu'il réclame est un regard alentour, à son point d'arrivée, sur le champ ouvert devant lui. La région atteinte est celle d'une position acédiaste où, en-deçà de l'expression proprement intellectuelle sous laquelle on l'a formulée, convergent trois lignes : un extrémisme esthétique, dans lequel se trouve dépassée tout autant la visée d'un comblement que celle d'une constitution personnelle au sein du monde, dans un pur exercice de puissance ; l'articulation d'une mobilité de surface et d'une négativité de fond autour d'une position d'impersonnalité ; un rapport négatif et extérieur à l'éthique, comme impossible. Aussi loin que l'esthétique se porte, il ne passe pas au-delà de lui-même et vient buter sur sa limite externe ; l'intérêt du rapport à l'éthique est alors la forme que prend la négativité à son contact.

Au foyer de convergence de ces trois lignes, doit être invoquée une ultime figure, la première qu'on se permette de nommer acédiaste : Don Juan, ou plus précisément, le Don Giovanni de Mozart, non dans l'idée d'affirmer que l'acédie en épuise le sens, mais dans la mesure où, sous une inflexion précise, celui-ci est susceptible de présenter une incarnation de l'acédie – aussi préfère-

ra-t-on employer son nom mozartien, pour le distinguer en propre parmi toutes les variations de Don Juan. L'invocation d'une telle figure peut faire l'effet d'une irruption incongrue, quoiqu'elle ne soit pas étrangère au sol kierkegaardien. Elle n'est pas venue de là, bien que rencontrée, sous forme allusive, auprès de l'esthéticien supérieur de *l'Alternative*¹, œuvre qui en un autre lieu en contient une lecture². Elle est venue du temps réel, par une curieuse providence esthétique, sous une apparition directe, et la collusion kierkegaardienne ne s'est manifestée qu'ensuite. Mais une telle provenance ne veut pas dire que cette figure ait été reçue, au moment final, pour offrir à propos une ultime touche ornementale, ou une application concrète venant attester la théorie. Bien qu'elle ne puisse être manifestée qu'à la fin, elle n'est pas venue répondre à une disponibilité ou une nécessité terminale ; elle s'est imposée bien avant. La figure, ou plutôt, *une* figure possible de Don Giovanni doit être invoquée comme ce qui a secrètement accompagné, par une étrange fraternité, le déploiement des variations. Elle s'est tenue à l'arrière-plan comme sauvegarde de l'énergie acédiaste, comme conjuration du mécontentement mélancolique et de la résolution de la mobilité acédiaste dans le non-comblement ; peut-être a-t-elle même livré le foyer problématique de la position acédiaste, comme unité d'un extrémisme esthétique et d'une position d'impersonnalité. Elle en est la variante non-intellectuelle, constamment annoncée comme possible et laissée dans l'ombre. Son invocation finale répond à la nécessité de sortir de l'état sous-jacent pour venir en présence.

Ce dont il est question n'est pas tout à fait une lecture de Don Giovanni à partir de la position acédiaste, encore moins une assertion sur la manière dont l'œuvre et le personnage devraient être interprétés – au double sens de *compris* et de *mis en scène* –, mais une intelligence réciproque entre cette figure et la position acédiaste. La possibilité est venue d'une source phénoménale, une représentation rejoignant singulièrement les vues kierkegaardiennes – la *génialité*

¹ Voir *L'alternative, deuxième partie*, « L'équilibre de l'esthétique et de l'éthique dans la formation de la personnalité », *op. cit.*, p. 211, « Et si l'on te demande où tu vas, tu réponds avec Don Juan, ton héros : "Au plaisir et à la gaité !" ... ».

² *L'alternative, première partie*, « Les stades immédiats de l'eros » in Søren KIERKEGAARD, *Œuvres complètes*, t. 3, Paris : Orante, 1970.

sensuelle ou l'*eros immédiat* au stade accompli³ –, sur un mode que Kierkegaard lui-même n'aurait pu concevoir, ni peut-être reconnaître, parce qu'évoluant dans l'élément d'une extrême modernité. Qu'on permette cependant de laisser dans l'ombre le *où*, le *quand* et le *qui*, de même que la consonance kierkegaardienne – qui requerrait un développement propre et hors de propos. Ce qui importe est la répercussion du phénomène, le déploiement de la collusion avec la position acédiaste ; la visée est la présentation d'un Don Giovanni acédiaste, incarnant sous une variante proprement sensible la triple problématique de ce qu'on a nommé l'acédie de deuxième degré – extrémisme esthétique, mobilité et négativité sur fond d'indétermination personnelle, rapport négatif à l'éthique. Aussi adoptera-t-on un ordre inversé, par rapport à la donation originellement phénoménale, posant l'essence acédiaste de Don Giovanni pour rejoindre ensuite son mode de présence.

Comment peuvent s'articuler, dans la puissance vitale de modalité proprement érotique exprimée par Don Giovanni, un extrémisme esthétique et une position d'impersonnalité ? L'élément essentiel d'une puissance vitale acédiaste ne réside pas dans la quantité ou l'intensité, que ce soit du point de vue de la réclamation d'assouvissement, ou de la faculté de vaincre ou de dominer ; il réside dans la mobilité, la capacité inépuisable de mouvement. Sous l'angle de la jouissance, la visée n'est ni quantitative, ni qualitative, c'est-à-dire n'est ni l'intensité, ni la rareté, mais le renouvellement incessant, sous une quantité indéfinie de variations, excluant absolument la répétition à l'identique.

Au fondement, se trouve une assomption de la puissance sur un mode non-aliéné, libre, c'est-à-dire esthétique pur et impersonnel – affirmation de puissance et refus de la limitation doivent être tenus dans l'unité d'un même geste. La position d'impersonnalité peut être dérivée de l'intransigeance de la puissance, son refus d'être limitée, assignée à une détermination quelconque : elle signifie un refus de se lier en un point quelconque, autre qu'immédiat, du champ esthétique, c'est-à-dire un refus de toute constitution personnelle au sein de l'esthétique. Cette position d'impersonnalité coïncide avec un extrémisme

³ Voir *L'alternative*, première partie, « Les stades immédiats de l'eros », *op. cit.*

esthétique dans la mesure où elle prend, contre l'exigence personnelle du soi, le parti de l'immédiateté pure, épousant celle-ci dans son double caractère de nécessité, dans le moment, et de passage. L'articulation est aussi compréhensible en sens inverse : l'impersonnalité est corrélative de l'assomption pure, sans limitation, de l'expression esthétique de la puissance, qui dans son immédiateté essentielle ne peut aucunement être constituante en un sens personnel. La grandeur de Don Giovanni, dans son assomption de l'esthétique, est d'aller jusqu'au bout, d'en assumer le caractère mouvant et impersonnel, là où l'attitude esthétique modérée s'arrête, au sein du champ des possibilités, pour construire et se développer – sur un mode plus ou moins flexible, plus ou moins limité en extension, mais néanmoins déterminant, constitutif d'une personnalité dont la responsabilité est assumée, en un sens esthétique, occupant une place assignable dans le monde et susceptible de répondre d'elle-même. Mais l'innocence pour ainsi dire païenne de l'attitude mondaine se trouve aussi dans ce recul et ce compromis.

La modalité proprement érotique de cette puissance acédiaste, ou esthétique impersonnelle, ne peut être tenue pour contingente. Elle exprime à l'état pur, sous une variante sensible, le principe de la position acédiaste de Don Giovanni, sa volonté d'expression vitale sur un mode non-aliéné en un sens personnellement déterminant. Le rapport érotique est privilégié par ses modalités propres, par le fait d'être dispensateur et non cumulateur ; mais la puissance de Don Giovanni est susceptible d'autres modes d'expression, dérivés, plus excessifs : l'appétit, la violence – alors en des moments précis. Si l'on veut revenir, d'un point de vue éthique totalement étranger à Don Giovanni, aux péchés capitaux, la luxure n'est pas en question, parce qu'elle reste, comme tous les péchés autres que l'acédie, potentiellement déterminante. Aucun autre péché que l'acédie ne livre de lui-même à l'élément esthétique pur ou impersonnel, parce qu'en aucun autre ne vient en question le *rapport* au sensible en lui-même ; ils ne font qu'en exercer la fréquentation sur un mode ou un autre, qui peut faire l'objet d'une prédilection – la tristesse même. Par ailleurs, il ne suffit pas de porter un désir à l'insatiabilité pour entrer dans l'élément esthétique pur ou impersonnel. L'expression insatiable de tel ou tel désir, la vanité, l'orgueil, ou les dé-

sirs dits charnels, la cupidité, la luxure, la gourmandise, peut être déterminante en un sens personnel, offrant au soi une orientation précise par laquelle il se définit, soit quantitativement (par l'accumulation), soit qualitativement (par un principe de sélection – ce qu'on appelle au sens courant le *goût*).

Don Giovanni, du moins comme acédiaste, évolue dans une revendication érotique d'une liberté impersonnelle, par où son existence échappe à toute idéologie du plaisir, à toute conception esthétique de la vie. S'il se tenait dans une visée de conquête, s'il comptait lui-même ses succès, s'il s'y rapportait comme à une histoire, ou s'il professait tel ou tel principe de choix (autre qu'une préférence liée aux saisons⁴), il trahirait qu'il est un esthéticien personnel (ou ce qu'on appelle couramment un *esthète*), une sorte jouisseur monomaniacque, déterminé par la poursuite de la jouissance sous une modalité précise. Or il ne se souvient pas plus de ses conquêtes qu'il ne s'en vante ; il les oublie, non au sens où sa mémoire serait effacée, mais au sens où il n'y repense jamais. La fameuse liste, à laquelle on accorde peut-être une importance excessive, est tenue par Leporello, qui en revendique l'initiative – *un catalogo egli è che ho fatt'io*⁵. Elle revient à celui-ci comme sa responsabilité propre, la tâche qu'il assume, celle de *savoir*⁶, et à ce titre, Leporello accompagne Don Giovanni comme figure réfléchie, sans laquelle ce dernier sombrerait dans l'opacité de l'action pure et se dissoudrait dans l'inconsistance. Rien n'atteste en revanche que Don Giovanni accorde à cette liste une importance capitale, s'y référant seulement à l'adresse de Leporello, en lui laissant l'acte de comptabilisation⁷. La visée quantitative n'est pas la sienne, mais celle du scribe, du greffier de ses exploits, sur lequel il

⁴ Formulée par Leporello dans l'air dit du catalogue : « *vuol d'inverno la grassotta, vuol d'estate la magrotta* ».

⁵ *C'est un catalogue que j'ai fait moi-même*. La présence du pronom, redondante en italien, trahit la petite vanité qu'en tire Leporello.

⁶ Ainsi, au début de l'acte I, dans le récitatif précédent l'arrivée d'Elvira et son aria « *Ah, chi mi dice mai* » : < DON GIOVANNI > *Sai tu perché son qui ?* (Sais-tu pourquoi je suis ici ?) < LEPORELLO > *Non ne so nulla ! Ma, essendo l'alba chiara, non sarebbe qualche nuova conquista ? Io lo devo saper, per porla in lista !* (Je n'en sais rien. Mais puisque l'aube se lève, ne serait-ce pas quelque nouvelle conquête ? Je dois le savoir, pour l'inscrire sur la liste !) < DG > *Va là, che sei il grand'uom !* (Voilà qui est parler en grand homme !).

⁷ Dans l'aria « *Finch'han dal vino* », adressé à Leporello : « *Ah, la mia lista doman mattina d'una decina devi aumentar* » (demain matin, tu devras augmenter ma liste d'une dizaine).

se décharge du souci de les raconter⁸. Le chiffre de la liste, au point de vue acé-diaste, n'exprime rien d'autre que la puissance de renouvellement de Don Giovanni, et non un capital. Si l'essentiel est le mouvement, le non-rester, il ne peut s'agir d'accumuler et de conserver, ce qu'au reste l'immédiateté esthétique n'autorise nullement à faire. L'accent est déplacé, dans l'expression érotique, de la consommation-assimilation à la dispensation, à la prodigalité sans limites. La possession n'est visée ni dans le moment, ni dans l'horizon d'une totalité. Le champ total des objets féminins, quand Don Giovanni lui-même s'y réfère – mis en demeure de se justifier⁹ –, n'est que l'étendue indéfinie de son champ d'action, au sein de laquelle n'est permise aucune distinction ni aucune élection, sinon dans le moment. Il ne s'y rapporte pas comme à une quantité dont l'exploration devrait être sans cesse avancée, échappant en ceci à la dichotomie du séducteur épique et du séducteur lyrique posée par Kundera :

Les uns cherchent chez toutes les femmes leur propre idée de la femme telle qu'elle leur apparaît dans leur rêve, subjective et toujours semblable. Les autres sont mus par le désir de s'emparer de l'infinie diversité du monde féminin objectif. (*L'insoutenable légèreté de l'être*, V^e partie, ch. 10)

La visée épique exprime au sens kundérien une obsession pour le dissemblable, l'élément variant, par lequel une femme se distingue d'une autre et prend une singularité absolue (*ibid.*, ch. 9), c'est pourquoi les séducteurs épiques « finissent inmanquablement en collectionneurs de curiosités » (*ibid.*, ch. 10). La visée est clairement synthétisante : un « désir de s'emparer du

⁸ Ainsi dans le récitatif qui conduit à l'air du catalogue, à propos d'Elvira qui attend des explications : < DG > *Via, dille un poco...* (Allons, dis-lui un peu...) < L > *E cosa devo dirle ?* (Et que dois-je lui dire ?) < DG > *Sì, sì, dille pur tutto.* (Soit, soit, dis-lui tout.). Pendant le temps des explications de Leporello, il s'éclipse. L'idée n'est pas de se vanter devant Elvira, mais de conduire celle-ci à se détacher de lui.

⁹ Ainsi au début de l'acte II, le récitatif suivant le duo « *Eh, via, buffone* » : < L > *E avete core d'ingannarle poi tutte ?* (Et vous avez le cœur de les tromper toutes ?) < DG > *È tutto amore : chi a una sola è fedele, verso l'altre è crudele; io che in me sento sì esteso sentimento, vo' bene a tutte quante...* (C'est par amour ! Celui qui est fidèle à une seule est cruel envers l'autre ; moi, qui éprouve un sentiment si étendu, je les aime toutes).

Ce qu'il exprime, par ce *sentiment si étendu qu'il embrasse la totalité* n'est pas, sur un mode pascalien, l'extension en largeur d'une aspiration infinie en profondeur, mais une libéralité illimitée, l'impossibilité de choisir, l'arbitraire et l'injustice d'exclure propres à l'esthétique, assumée dans sa pureté. En ceci, on ne peut voir ni une idéologie, ni un sophisme de la part de Don Giovanni, par où il se distingue du Dom Juan de Molière, beaucoup plus raisonneur et sophiste – quoiqu'exprimant dans le monologue de l'inconstance quelque chose d'assez semblable.

monde » (*ibid.*, ch. 9), dans sa diversité ; une mémoire est absolument requise, qui ne se réduit pas à compter mais se rappelle le détail et l'ensemble. Pas plus qu'il ne recherche l'élément variant – trop absorbé par la singularité dans le moment –, un Don Giovanni acédiaste n'a ni souci ni besoin d'une remémoration réifiante et collectionneuse ; le déjà-connu n'est plus son affaire, et la jouissance de l'appropriation, où le *faire* est subordonné à l'*avoir fait*, lui est étrangère. L'appropriation est précisément le point sur lequel, pour lui, l'affaire est terminée, où l'immédiateté pure est susceptible de perdre sa légèreté, de recevoir une fixation, et en dernier ressort, d'exiger de lui une liaison. Le besoin de nouveauté est attaché à la vitalité de Don Giovanni, à la nécessité du renouvellement de sa puissance par le renouvellement de la sollicitation ; à ce titre, il peut être crédité d'une attention extrême à chaque possibilité, dont la singularité prend une importance absolue *dans le moment*.

Mais outre la distinction permise au sein des figures possibles de la séduction, penser Don Giovanni à partir d'une essence acédiaste permet de rejoindre une difficulté particulièrement aiguë, propre à la figure mozartienne : celle de l'incarner véritablement, de le rendre présent sous une forme autre que purement musicale. Le problème est posé par Kierkegaard dans les termes d'une essence lyrique, donc proprement musicale, du phénomène de Don Juan, comme expression immédiate de l'*eros*, au regard de laquelle sa représentation scénique ne peut être qu'une manifestation dérivée, affaiblie. Mais la difficulté, sous l'angle acédiaste, quoique Don Giovanni n'exprime pas moins une position d'immédiateté érotique extrême, prend un sens légèrement différent : son impossibilité en tant que personne. La position acédiaste, à cet égard, offre une voie pour la sauvegarde non-psychologique du personnage, contre toute tentative de le réduire, par analyse, à telle ou telle motivation inconsciente à l'égard des femmes en général ou d'un personnage féminin en particulier, comme s'il pouvait être altéré en quelque manière en un sens humain et personnel.

S'il n'est pas une personne possible, le problème le plus aigu doit, en effet, être de savoir comment l'incarner. On pourrait penser que sa puissance impersonnelle ne peut être rejointe qu'abstraitemment, par la musique pure, ou depuis un point de vue surplombant, par la variété des représentations et la possi-

bilité laissée à chaque époque de le réinterpréter selon ses préoccupations propres ; ou bien qu'il doit être dépouillé de tout élément humain, montré dans la rigidité surhumaine d'un type. Le risque est alors, sous couvert de laisser à la musique la responsabilité entière de l'expressivité, d'œuvrer dans le sens d'une extinction de celle-ci, en chargeant la musique d'un poids mort. Le paradoxe est que l'essence acédiaste de Don Giovanni, et partant son impossibilité en tant que personne, ont été rendues accessibles à l'appréhension par une incarnation effective. Le problème a été rejoint, par rétrogradation, au sein de sa résolution non seulement possible, mais opérée, et la question du *comment* se pose en réalité en un sens descriptif, à posteriori.

La résolution se trouve dans une assomption théâtrale du rôle, avec un naturel expressif et gestuel, une mobilité et une présence de chaque instant. La réussite paradoxale, alors, est qu'en rendant Don Giovanni physiquement et presque humainement possible, son impossibilité personnelle est manifestée. Cela vient de ce qu'un élément proprement acédiaste est, par là, rejoint : l'aliénation de sa puissance pure dans l'élément humain exprime la position de duplicité et d'incognito de Don Giovanni au milieu du monde. Évoluer au sein d'une surface fréquentable est la manière dont il passe en fraude, dans le monde, la démesure de l'exigence vitale qui est en lui. Non à vrai dire que sa puissance ne paraisse, en certains moments précis, à l'état pur, lorsqu'il est acculé, poussé hors de l'incognito, alors sous une figure sauvage sur le sens de laquelle on reviendra. Autrement, il se présente dans une innocence fondamentale, une désinvolture, une mobilité joueuse, où son énergie propre se donne sous forme légère et distillée, transparaissant à travers la surface tout humaine et presque bénigne sous laquelle il se présente.

Mais l'élément essentiel, proprement acédiaste, est que cette duplicité ne signifie nullement une intention de tromperie, d'un calcul pour accomplir ses propres desseins. Elle signifie une faculté, proprement acédiaste, d'adéquation au moment. Le trait de son rapport au monde est une présence d'esprit constante – si l'on veut bien admettre le paradoxe, peu kierkegaardien, d'un esprit spontané, non-réfléchi –, qui le trouve toujours prêt à saisir la moindre possibilité de jouissance ou la moindre occasion de s'échapper, capable d'ajuster immé-

diatement sa stratégie de séduction ou de fuite sans le moindre calcul, par souple adéquation aux exigences du moment¹⁰. Il se trouve ainsi dégagé, dans le principe, de tout motif de domination, de manipulation, de sadisme. Son péché serait alors la superbe, par où lui serait accordée une forme d'affirmation trop déterminée de lui-même et trop diabolique ; plus Don Giovanni apparaît dans une dureté et une méchanceté aristocratique, plus sa fin prend l'accent moral d'une punition méritée. Il faut noter qu'il semble libre de tout sentiment de son importance personnelle, bien qu'indéniablement capable de fierté, soit pour tenir sa position d'indépendance à l'égard des récriminations personnelles ou éthiques, soit par intolérance à toute limitation imposée à sa puissance¹¹. Cette fierté émane directement de sa puissance vitale, dans son refus de limitation.

Comme acédiaste, sa supériorité et sa monstruosité résident dans l'indifférence et le dégage ment : sa duplicité innocente, sans intention de tromperie, le fait évoluer au milieu du monde dans une complète indifférence à l'égard des connotations et conséquences humaines de ses paroles et de ses actes. Dans cette indifférence, il jette en passant un désordre invraisemblable dans l'existence de ceux qui croisent son chemin, mais ce sont des dommages collatéraux dont il se sent tout à fait dégagé, attendant des autres la même liberté envers lui qu'il a envers eux et envers lui-même. Il ne veut pas avoir affaire aux réclamations humaines de comptes ; il ne peut en être tout à fait quitte, mais s'il est menacé par les passions humaines soulevées par son passage, aucune d'elle ne parvient à l'atteindre véritablement.

L'élément essentiel de sa position est la toute-présence au moment¹², requérant au double sens vocal et théâtral une virtuosité, une plasticité, et un en-

¹⁰ Son besoin d'incognito et son opportunisme se manifestent particulièrement, à l'acte I, dans le quatuor « *Non ti fidar, o misera* » avec Anna, Ottavio et Elvira : Don Giovanni se dit à part soi « *Se men vado, si potria qualche cosa sospettar* » (M'en aller soulèverait des soupçons). Mais déjà, au début du même acte, s'enfuyant poursuivi par Anna : « *Donna folle ! Indarno gridi : chi son io tu non saprai* » (Insensée, tu cries en vain, tu ne sauras pas qui je suis). Voir aussi « *Non mi voglio scoprir* » (Je ne veux pas me découvrir), à l'acte II, avant l'aria « *Metà di voi qua vadano* ».

¹¹ Dans le récitatif du début de l'acte II, Leporello tente d'émettre une objection, à quoi Don Giovanni répond : « *Finiscila ! Non soffro opposizioni !* » (Il suffit ! Je ne tolère aucune opposition !).

¹² Voir le *trio* du début de l'acte II, avec Elvira et Leporello, « *Ah taci, ingiusto core !* », où Don Giovanni a cette parole : « *Cogliere io vo' il momento* » (Je veux cueillir le moment).

gagement énergique d'une intensité particulière. Il se présente comme absolument spontané, mobile, ne séduisant par aucun attribut en particulier, sinon le plus adéquat au moment et à l'objet présent. Il ne se soucie aucunement de séduire en étant tel individu déterminé, auquel il se rapporterait comme étant *lui-même*, confirmé dans sa détermination ou sa supériorité par le succès. La liberté à l'égard de son propre statut social est un fait dans le drame : s'il faut user de d'arguments aristocratiques, il en use (sur Zerlina), mais il peut renoncer à son statut si nécessaire (en échangeant ses vêtements avec Leporello pour séduire la camériste d'Elvira).

À Zerlina, il se présente avec le charme du dégagement et de la liberté, dans toute sa supériorité esthétique. Il la cueille à la sortie de l'*aria* de Masetto, d'une jalousie toute humaine et personnelle : « *Alfin siam' liberati, Zerlinetta gentil, da quel scioccone. Che ne dite, mio ben, so far pulito ?* »¹³ – la réplique a une espièglerie indéniable. La distinction aristocratique dont il se rehausse par rapport à Masetto a un sens plus profondément esthétique que social – « *Vi par che un onest'uomo, un nobil cavalier, qual io mi vanto, possa soffrir che quel visetto d'oro, quel viso inzuccherato, da un bifolcaccio vil sia strapazzato ?* »¹⁴ De fait, il peut seul se targuer de répondre à l'élément esthético-érotique pur. Lorsqu'elle se défend par ses liens (« *Ma, signore, io gli diedi parola di sposarlo* »¹⁵), il répond sur le ton du dégagement dans lequel il vit lui-même : « *Tal parola non vale un zero* »¹⁶. Il use alors de l'argument aristocratique tentateur, encore une fois doublé d'un sens esthétique (« *Voi non siete fatta per esser paesana : un'altra sorte vi procuran quegli occhi bricconcelli, etc.* »¹⁷), qui ne fonctionne que jusqu'à l'objection de la tromperie possible (« *Ah... non vorrei... Alfine ingannata restar* »¹⁸). Le ton espiègle est alors mué en un total sérieux, sous lequel se tient le

¹³ Récitatif qui précède le duo « *La ci darem la mano* » : *Enfin nous voici libérés, gentille petite Zerlina, de ce complet imbécile. Qu'en dites-vous, ma belle ? Je sais faire place nette.*

¹⁴ *Croyez-vous qu'un honnête homme, un noble chevalier, comme je me flatte de l'être, puisse tolérer que ce gracieux petit visage, ce visage si doux, soit maltraité par une vile brute ?*

¹⁵ *Mais Monseigneur, je lui ai promis de l'épouser.*

¹⁶ *Pareille promesse n'aucune valeur.*

¹⁷ *Vous n'êtes pas faite pour être paysanne. Un autre sort vous est promis par ces yeux mutins...*

¹⁸ *Je ne voudrais pas... À la fin me retrouver trompée.*

duo « *La ci darem la mano* » – un appel posé dans une attente presque fervente¹⁹, où sa puissance est dispensée dans un demi-jour. Ce sérieux est un tout esthétique, et là se donne le sens de sa duplicité, que les autres appellent tromperie²⁰ : le langage dont il use a un tout autre sens pour lui, un sens esthétique pur ; ses propos sont absolument vrais, mais dans le moment seulement, ce qui est différent d'une tromperie calculée – d'où l'importance de ne pas lui prêter de distance rusée, mais un engagement entier et d'une conviction irrésistible.

Il n'y a pas de position acédiaste sans négativité. Cette position s'exprimant, en Don Giovanni, sur un mode spontané, non-réfléchi, la négativité ne peut y prendre une extension très développée, sur le mode de l'ennui ou du désespoir conscient. Tout juste peut-elle prendre la forme de l'angoisse, antagoniste au mouvement perpétuel et à l'effusion sans limite où il évolue, constituée et rassemblée comme angoisse par ce mouvement, attachée comme revers à son propre motif vital, à la non-détermination dans laquelle il se maintient. L'absence de réflexion modifie sensiblement les rapports à la négativité ; il n'y a plus simultanéité entre elle et la toute-présence esthétique, mais étrangeté réciproque, comme deux territoires étrangers jouxtant par leurs frontières. Un tel rapport de scission-jointement entre effusion vitale et négativité angoissée reçoit un écho dans l'ouverture, qui est nettement un diptyque, dont le pan négatif est toutefois beaucoup plus bref, comme chassé et recouvert par l'autre. La négativité repose dans des profondeurs avec lesquelles Don Giovanni n'a aucun commerce la plupart du temps – son esprit, tout entier porté sur le moment, ne lui laisse aucune place. Sa mobilité porte la négativité derrière elle comme une ombre, sous la forme indéterminée de l'angoisse, ce qui veut dire en même temps qu'elle la préserve intacte, intouchée. Si elle est, comme angoisse, attachée à toute forme de gravité – en termes spatiaux et temporels, au *rester* et au *durer* –, il n'est pas sans cesse repris par elle, sachant exactement où elle réside.

¹⁹ De même, le « *Deh vieni a la finestra* », rendu souple et fervent, presque candide, peut prendre un véritable pouvoir, loin de la récitation d'un exercice de séduction.

²⁰ Voir le récitatif du début de l'acte II, suivant le duo « *Eh via, buffone* » : « *le donne poi che calcolar non sanno, il mio buon natural chiamano inganno* » (les femmes, qui ne savent pas raisonner, appellent tromperie mon bon naturel).

À cet égard, penser Don Giovanni comme l'homme du divertissement serait inexact : son attitude commence là où le divertissement pascalien finit, dans une possibilité que Pascal écarte, celle de chercher sciemment et véritablement le mouvement, et non le repos, et dans le mouvement, la non-coïncidence à soi²¹. Mais la différence ne réside pas seulement dans l'assomption ; son exercice de lui-même diffère du divertissement dans la mesure où il n'exclut pas la négativité au même sens. L'énergie par laquelle il l'exclut n'est pas, comme au premier degré d'acédie, réactive et toujours inefficace. Il ne s'agit ni de conjuration, ni d'attaque, tout juste d'esquive ; il ne se tient pas dans un agir arc-bouté sur la négativité, toujours menacé par elle de l'intérieur. Dans son exclusion de l'ennui, le divertissement est déterminé du dedans par lui, c'est-à-dire qu'il ne cesse jamais d'être un rapport à lui. Le divertissement est un *ne pas vouloir voir* ; s'il recouvre la négativité, il l'attaque aussi, par l'illusion, toujours condamnée à être désamorcée, d'une satisfaction. Cette illusion est absolument nécessaire à son fonctionnement, et c'est la raison pour laquelle le divertissement ne peut pas être conscient ou assumé. Le caractère d'automystification – ce que Pascal appelle *se piper soi-même* –, le besoin de se capter soi-même par une illusion, d'oublier momentanément, est ce par quoi le divertissement échoue toujours. Au deuxième degré, celui de la position acédiaste, s'auto-illusionner n'est plus nécessaire, parce que la négativité est connue, admise et préservée comme telle, dans un lointain arrière-plan ; on veut seulement ne rien avoir à faire avec elle.

Au passage, il faut noter que Don Giovanni n'est pas davantage l'homme conscient de la chasse et non de la prise, au sens où il aurait admis, si l'on autorise le paradoxe, le caractère insatisfaisant de la satisfaction. La mobilité signifierait alors une profonde et constante insatisfaction. Il n'attend aucun comblement, seulement le mouvement, ce que son mode propre de consommation est tout autant que le processus par lequel il l'obtient. Il veut tout autant la chasse que la prise, l'alternance des deux étant la forme de sa course, de l'échauffement

²¹ Voir fragment Lafuma 136 (Sellier 168), « quand on leur reproche que ce qu'ils recherchent avec tant d'ardeur ne saurait les satisfaire, s'ils répondaient comme ils devraient le faire, s'ils y pensaient bien, qu'ils ne recherchent en cela qu'une occupation violente et impétueuse qui les détourne de penser à soi et que c'est pour cela qu'ils se proposent un objet attirant qui les charme et les attire avec ardeur ils laisseraient leurs adversaires sans répartie... ».

à la dépense. La vitalité de Don Giovanni se trouve dans la capacité inépuisable qu'il possède à réinvestir sa puissance vitale après l'avoir dispensée, c'est-à-dire épuisée momentanément. Autrement dit, elle réside dans le fait de vouloir la dépenser à chaque fois de nouveau, et il trouve toujours, à chaque fois, exactement ce qu'il cherche.

Les rapports à la négativité, ainsi déterminés, dans cette position acédiaste spontanée, permettent de rejoindre une détermination plus générale du deuxième degré que celle de la simultanéité entre négativité et savoir de la négativité : le fait que les deux régions, négativité et toute-présence, existent en toute indépendance, sans interagir constamment. Il peut y avoir superposition pacifique parce qu'il y a scission, non-communication entre elles, et non influence réciproque, contamination de la négativité par l'inquiétude et intrusion répétée de la négativité dans l'évasion pour la désamorcer. La négativité n'est plus *recouverte* ou *attaquée* – ce qui témoigne d'un rapport direct à elle – mais *tenue à distance* et *esquivée*. Le caractère de *pour ne pas* de l'agir acédiaste se trouve supprimé, celui-ci n'étant plus *dirigé contre* la négativité, mais évoluant sur son propre plan.

La négativité se tient, non seulement dans la position d'existence de Don Giovanni, mais dans le déroulement du drame, radicalement *séparée* de la vitalité. Qu'elle occupe, néanmoins, une position de primauté est suggéré par l'ouverture, qui commence dans l'angoisse. Cette primauté peut avoir un double sens. Le premier concerne la position d'existence de Don Giovanni ; s'il est acédiaste, de fait, elle repose sur une rupture, une position négative, de dégagement et d'indétermination, à l'égard de soi, en elle-même porteuse de négativité, mais libérant la puissance vitale.

La primauté vaut en un second sens, dans l'espace du drame, au sens où celui-ci est initié par l'événement de la mort du Commandeur. Par là, l'angoisse entre de manière *fatale* dans l'existence de Don Giovanni – mais elle ne peut jamais devenir de la culpabilité, qui supposerait une projection sur le plan éthique, auquel il est étranger. Que cette irruption advienne avec une faute manifeste néanmoins une entrée en rapport avec l'éthique, sur un mode négatif. Face à la faute, il y a ce qu'on pourrait appeler un *repli esthétique* de

Don Giovanni, vers l'indifférence – pour réinvestir les termes de l'éthicien kierkegaardien. Il est néanmoins entré en contact irrémédiable avec le plan éthique. La proximité de l'éthique est ce qui donne à l'esthétique pure un sens tragique, la plaçant face à ses propres limites, faisant apparaître l'angoisse qu'elle contient de toute façon et dans laquelle elle ne peut que finir.

Ironiquement, Don Giovanni ne veut pas combattre le Commandeur ; le fait est essentiel – « *Va, non mi degno di pugnar teco* »²². Avant cela, il n'est pas un meurtrier, innocent en cela de toute faute sérieuse. Le « *Misero ! Attendi, se vuoi morir* »²³ par lequel il consent à sceller le sort du Commandeur scelle tout autant le sien propre ; de même, le « *L'ha voluto : suo danno* »²⁴ par lequel il l'enterre, pourrait tout autant s'appliquer à lui-même. Cette mort à laquelle il assiste ne lui inspire aucune satisfaction sadique²⁵ ; elle est suivie d'un moment de stupéfaction silencieuse, dont il sort en premier, retrouvant ses esprits dans un chuchotement : « *Leporello, ove sei ? – Son qui, per mia disgrazia... Chi è morto ? voi o il vecchio ?* »²⁶ – la question n'est peut-être pas aussi stupide qu'il y paraît. Dès l'instant où Don Giovanni a donné la mort, la légèreté de sa vie est menacée en un sens irrémédiable, par une angoisse désormais matérialisée.

La scène suivante, fait significatif, il ne veut plus entendre parler du Commandeur²⁷. Faut-il alors tenir l'ensemble de ses agissements, dans l'extension du drame, pour une tentative d'évacuer l'angoisse entrée dans son existence avec cette faute ? Ce ne peut être au sens où l'on aurait l'air de suggérer que la négativité ne faisait pas partie de sa vie auparavant, et qu'il serait devenu acédiaste à ce moment-là. Il l'était déjà, avec l'insouciance doublée d'angoisse, mais tenable, propre au deuxième degré. Ce ne peut davantage être

²² *Va, je n'ai pas envie de me battre avec toi.*

²³ *Misérable ! Prends garde, si tu veux mourir.*

²⁴ *Il l'a voulu : tant pis pour lui.*

²⁵ Voir le trio de la mort du commandeur : « *Ah ! già cadde il sciagurato... Affannosa e agonizzante, già dal seno palpitante veggo l'anima partir* » (Le malheureux tombe déjà... Tourmentée, agonisante, je vois déjà, de sa poitrine palpitante, l'âme s'échapper).

²⁶ *Leporello, où es-tu ? – Ici, pour mon malheur. [...] Qui est mort ? Vous ou le vieillard ?*

²⁷ Voir au début de l'acte I, le récitatif suivant le duo d'Anna et Ottavio, où Don Giovanni autorise Leporello à lui parler ouvertement, à une condition : « *Purché non parli del Commendatore* » (Pourvu que tu ne parles pas du Commandeur).

au sens où désormais la négativité le hanterait constamment, du dedans. Son activité ne subit aucun changement essentiel, elle ne prend pas une tournure d'éviction nerveuse d'une négativité qu'il ne parviendrait plus à contenir. Le *ne pas vouloir entendre* est, il faut le noter, l'expression exacte de l'esquive qui caractérise le deuxième degré. L'étroitesse des rapports entre puissance et négativité, en Don Giovanni, ne peut être comprise comme un clignotement agité ou une interpénétration ; elles se tiennent dans une exclusion réciproque, une non-fréquentation, et cela, même quand la négativité le menace sérieusement. Elles s'amplifient en proportion égale, mais ne renvoient pas plus l'une à l'autre qu'elles ne se succèdent alternativement. Il est d'autant plus lumineux, alors, quand il est égal à lui-même, et d'autant plus sombre à chaque fois que la proximité de l'angoisse se fait sentir, où celle-ci lui est rappelée, imposée du dehors, c'est-à-dire où il est menacé en un sens surhumain, alors pressé jusqu'à la sauvagerie. Ce sont aussi des moments où sa puissance vitale se manifeste à l'état pur, extrême, où son affirmation vitale va trop loin – mais il est impossible qu'une puissance comme celle de Don Giovanni reçoive la moindre mesure, et s'il importe de ne pas le rendre abject, le risque de dépravation est inévitable, et il serait amoindri si l'on se refusait, par égard pour sa dignité, à le voir aller jusqu'à ce genre d'extrémité.

Le premier de ces moments noirs est la scène initiale, où il surgit de la chambre d'Anna, pour tomber dans la provocation en duel du Commandeur. Le deuxième est le final du premier acte, à partir de l'invitation à la fête – « *Su, svegliatevi, da bravi !* ». Don Giovanni est menacé, à ce moment, par les plans de vengeance du trio Elvira-Anna-Ottavio, dont on ne voit pas vraiment le fin mot, si ce n'est la dénonciation de sa *noirceur* aux yeux de tous. Ce n'est pas sans danger pour lui, l'incognito étant son vêtement nécessaire pour évoluer au milieu des humains. Il tourne autour de Zerlina, pendant cette fête, comme une proie – mais il faut se rappeler que l'affaire n'est pas terminée, ayant été interrompue par l'arrivée d'Elvira, à la sortie du « *La ci darem la mano* ». Il finit, dans l'urgence de sa réclamation érotique, par accomplir le rapt. L'acte se termine dans un désordre généralisé, une mise en accusation par un tribunal humain se voulant investi d'une puissance supérieure, devant laquelle Don Giovanni recule

et se ramasse, avec des airs de loup traqué, avant de se redresser et de s'échapper, somme toute assez facilement. Ce n'est qu'une anticipation, un reflet humain de la confrontation terminale.

Le troisième moment noir est l'ultime repas de Don Giovanni, au finale du deuxième acte, à partir de « *Già la mensa è preparata* ». L'insouciance n'est plus tout à fait possible à ce moment, et la proximité de la fin doit se faire sentir, d'une manière ou d'une autre, non pas seulement au spectateur, mais à Don Giovanni lui-même. La confrontation avec le Commandeur mort a déjà eu lieu, juste auparavant, dans le cimetière, et l'emportement de Don Giovanni dans la jouissance répond à l'aggravation de l'angoisse apparue à ce moment, et qui s'accumule en arrière-plan. Il est impossible que l'épisode de la statue le laisse tout à fait indemne, et qu'il s'en aille dîner sans plus y penser – au reste, il accueille la venue du Commandeur par un « *Non l'avrei giammai creduto* », exprimant une incrédulité mais non un oubli insouciant. Ce repas orgiaque est réclamé avec une urgence qui n'est pas tout à fait habituelle à Don Giovanni, et son affirmation vitale, pendant cette ultime fête, ressemble plus que jamais à un défi, parce qu'elle a l'angoisse toute proche, derrière elle.

Mais si, même dans ces moments noirs, il ne s'agit pas d'une fuite en avant, un rapport nouveau – tragique – à la négativité est instauré par l'acte initiateur du drame : la possibilité de l'angoisse en entier pèse par une nécessité implacable au-dessus de Don Giovanni, et lui laisse la latitude d'agir d'un animal enchaîné. Le motif initial de l'ouverture est celui de la fin, et le drame se tient enclos entre les bornes de la répétition du même événement. Il n'y aurait pas de drame sans cet événement : l'existence de Don Giovanni n'entre dans un *temps déterminé* – c'est-à-dire n'entre sérieusement en contact avec le temps – que par là. Sous sa forme acédiaste pure, non entrée en contact avec l'éthique, elle se déploie dans une autonomie complète à l'égard de toute forme d'historicité, consommant le temps sur un mode cyclique, sans commencement ni fin. Quelque chose de ce déploiement cyclique se voit encore dans les agissements de Don Giovanni, dans ses moments lumineux, c'est-à-dire quand il se tient dans son mode d'être habituel : le passage d'une possibilité à une autre. Et cependant, il faut noter que toutes ses tentatives échouent pendant le temps du drame –

cela est inhabituel²⁸. Il ne faut pas y voir un déclin de sa propre puissance ; cet échec vient toujours du dehors, par le retour intempestif d'un des personnages – Elvira au premier acte, Masetto au deuxième. Il retombe en permanence sur les mêmes personnes, qui viennent lui *rappeler* ses actes, touchant à la séduction pour les deux précédents, et à la *faute* à proprement parler pour Anna seulement. Don Giovanni est enfermé dans les limites d'un milieu dont il s'efforce de se tenir libre, réduit dans sa latitude d'action – comme au début du deuxième acte, où il jette son dévolu sur la femme de chambre d'Elvira, ce qui n'est pas véritablement changer de territoire. Le seul moment où il gagne, par supercherie, – ayant échangé ses vêtements avec Leporello –, un peu de liberté, est le milieu du deuxième acte, où il évolue hors champ, tandis que Leporello subit les représailles à sa place. Depuis le commencement, il est tenu dans un espace où il est confronté sans cesse à ce qui est exclu de sa vie : la répétition à l'identique. Ce ne sont pourtant que des reflets humains, sans force contre lui, de la répétition ultime, dont la nécessité se tient au-dessus de lui.

En dernier ressort, l'accomplissement de celle-ci advient par un second geste, d'une ironie plus marquée, dans la scène du cimetière : une plaisanterie, l'invitation à dîner lancée à la statue, en toute incrédulité, pour rire et pour effrayer Leporello. Ce n'est pas un défi à la mort au sens où Don Giovanni pense être en présence d'une statue inanimée ; c'en est un au sens où il lance l'invitation pour nier la puissance de manifestation du surnaturel. Il n'en invite pas moins lui-même le mort à revenir. Ce retour apporte avec lui la négativité indépassable de l'esthétique, sur un mode aussi absolu et entier qu'est absolue et entière son adhésion à l'immédiateté. L'issue éthique lui est présentée – *Risolti* !²⁹ –, ultimement, sous la forme du repentir, figure kierkegaardienne de l'entrée dans l'éthique – « *Pèntiti, cangia vita : è l'ultimo momento !* »³⁰. À quoi Don Giovanni répond d'abord sur le mode acédiaste du *repousser au loin* –

²⁸ Ainsi qu'il le note lui-même à l'acte I, après qu'Elvira lui ait ravi Zerlina, « *Mi par ch'oggi il demonio si diverta d'opporsi a' miei piacevoli progressi ; vanno male tutti quanti.* » (Il me semble qu'aujourd'hui le démon s'amuse à contrarier mes plaisants desseins ; ils échouent tous autant qu'ils sont).

²⁹ *Résous-toi !*

³⁰ *Repens-toi, change de vie : c'est l'instant ultime !*

« *vanne lontan da me !* »³¹ –, et en dernier ressort par un « *No !* » sans réserve. Il est alors abandonné à l'agonie, sur une injonction temporelle – « *Ah ! tempo più non v'è !* », le temps est écoulé. Le nœud du rapport problématique de la position acédiaste avec le temps est ainsi confirmé comme gaspillage, comme s'il n'était pas donné en quantité limitée. La fin de Don Giovanni est impersonnelle et métaphysique, et non religieuse et morale. Son interprétation comme une punition par le ciel est le fait des autres, et à cet égard ils se tiennent à la fois en-deçà et au-delà de Don Giovanni – bien qu'il y ait en effet pendant son agonie un chœur clamant « c'est trop peu pour tes fautes » (« *Tutto a tue colpe è poco* »). Ce qui se produit est une révélation nue de l'angoisse attachée à sa position d'existence, angoisse sans cesse tenue éloignée, et qui s'abat sur lui, pendant son agonie, avec la même totalité immédiate que son affirmation vitale. La mort de Don Giovanni est le revers de sa puissance : l'angoisse et l'anéantissement, c'est-à-dire la mort non-tranquille, la mort esthétique pure. Il faudrait presque dire que Don Giovanni meurt d'angoisse, ainsi que le suggèrent ses derniers mots – « *che terror !* »...

Là, doit cesser la fréquentation de cette ultime figure. De même que Don Giovanni présente une incarnation concrète de la position acédiaste sous sa variante spontanée, la variante intellectuelle, dont les problématiques ont été esquissées dans le prolongement de Kierkegaard, appelle aussi une incarnation, sans doute alors littéraire – ce que la figure musilienne ne peut être, répondant à ses problématiques propres et ne pouvant être enrôlée sous l'acédie. Le problème central toucherait à l'impossibilité d'être une personne, et le seuil ultime qu'il soit possible d'atteindre est alors cette formulation cryptée : une existence consistant à devoir se rendre sans cesse de nouveau possible. Le problème qui se pose, pour Don Giovanni, en un sens qui est celui de l'interprétation, se poserait comme une question de pensée et d'existence. On atteint ici aux limites de ce qu'il est possible d'accomplir au sein du présent dispositif ; au-delà, s'ouvre un champ qui relève d'une toute autre juridiction.

³¹ *Va-t-en loin de moi !*

Bibliographie

SOURCES PRIMAIRES

CORPUS ÉVAGRIEN

TEXTE ORIGINAL GREC, VERSIONS LATINES ET SYRIAQUES

- EVAGRIUS PONTICUS. *Capita Practica ad Anatolium*. In *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*. Vol. 40 (1219C-1252C). Paris : Migne, 1858.
- *Rerum monachalium rationes*. In *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*. Vol. 40 (1252C-1264C). Paris : Migne, 1858.
- *Sententiae ad fratres*. In *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*. Vol. 40 (1277C-1282). Paris : Migne, 1858.
- *Sententiae ad virginem*. In *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*. Vol. 40 (1283-1286A). Paris : Migne, 1858.
- FRANKENBERG Wilhelm. « Evagrius Ponticus ». *Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. Neue Folge, Band XIII*, 2 (1912).
- GRESSMANN Hugo. « Nonnenspiegel und Mönchenspiegel des Euagrius Pontikos ». *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*. 39. 4, 1913, p. 152-165.
- MUYLDERMANS Joseph. « Evagriana de la Vaticane ». *Muséon* 54, 1941.

- « Evagriana. Augmenté de : Nouveaux fragments grecs inédits ». *Muséon* 44, 1931, p. 37-68 et p. 369-383.
- « Evagriana. Le Vatic. Barb. graecus 515 ». *Muséon* 51, 1938, p. 191-226.
- « Une nouvelle recension du *De octo spiritibus malitiae* de S. Nil ». *Muséon* 52, 1939, p. 235-274.
- NILUS ABBAS (Pseudo). *Tractatus ad Eulogium*. In *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*. Vol. 79 (1093C-1140A). Paris : Migne, 1863.
- *De vitiis quae opposita sunt virtutibus*. In *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*. Vol. 79 (1139B-1144D). Paris : Migne, 1863.
- *De octo spiritibus malitiae*. In *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*. Vol. 79 (1145A-1164D). Paris : Migne, 1863.
- *De oratione*. In *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*. Vol. 79 (1165A-1200C). Paris : Migne, 1863.
- *De diversis malignis cogitationibus*. In *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*. Vol. 79 (1199D-1234A). Paris : Migne, 1863.
- *Institutio sive Paraenesis ad monachos*. In *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*. Vol. 79 (1236A-1240B). Paris : Migne, 1863.
- PITRA Jean-Baptiste. *Analecta Sacra : Patres antenicaeni*. Vol. 2. Typis Tusculanis 1884 ; Vol. 3. Paris : Roger et Chernoviz, 1883.

ÉDITIONS EN LANGUE FRANÇAISE

- BUNGE Gabriel. *Évagre le Pontique : Traité pratique ou Le moine*. Reproduction de la traduction d'Antoine GUILLAUMONT et commentaire traduit de l'allemand par Paul PETERNELL. Bégrolles-en-Mauges : Abbaye de Bellefontaine, 1996. Spiritualité Orientale (SO) N°67.
- ÉVAGRE LE PONTIQUE. *Traité Pratique ou le moine*, t. 1 et t. 2. Éd. Antoine et Claire GUILLAUMONT. Paris : Cerf, 1971. Sources Chrétiennes (SC) N°170-171.
- *Esquisses monastiques. Chapitres sur le discernement des passions. Chapitres neptiques. Chapitres sur la prière*. In *Philocalie des Pères neptiques*, t. 8. Trad. Lucien RÉGNAULT. Bégrolles-en-Mauges : Abbaye de Bellefontaine, 1987.
- *Sur les pensées*. Éd. Paul GÉHIN, A. et C. GUILLAUMONT. Paris : Cerf, 1998. SC N°438.
- *Les six centuries des « Kephalaia gnostica » d'Évagre le Pontique*. Éd. A. GUILLAUMONT. Turnhout : Brepols, 1985.

- *De la prière à la perfection*. Éd. M.-H. CONGOURDEAU, trad. M.-A. JOURDAN-GUEYER et M.-O. GOUDET. Paris : Migne, 1992.
 - *Réflexions*. Trad. V. DESPREZ et A. DUCOS. *Lettre de Ligugé*. N°284, Vol. 2, 1998.
 - *Le Gnostique ou « À celui qui est devenu digne de la science »*. Éd. A. et C. GUILLAUMONT. Paris : Cerf, 1989. SC N°356.
 - *Chapitres des disciples d'Évagre*. Éd. P. GÉHIN. Paris : Cerf, 2007. SC N°514.
- GÉHIN Paul. « Nouveaux fragments grecs des lettres d'Évagre ». *Revue d'histoire des textes*, Vol. 24, 1994.
- HAUSHERR Irénée. *Les leçons d'un contemplatif. Le Traité de l'Oraison d'Évagre le Pontique*. Paris : Beauchesne, 1960.
- RONDEAU Marie-Josèphe. « Le commentaire sur les Psaumes d'Évagre le Pontique ». *Orientalia Christiana Periodica*, 1960, N° 26, p. 307-348.

ÉDITIONS EN LANGUE ÉTRANGÈRE

- BRASSE David. *Evagrius of Pontus : Talking Back, a Monastic Handbook for Combating Demons*. Collegeville : Liturgical Press, 2009.
- DRISCOLL Jeremy. *The "Ad monachos" of Evagrius Ponticus : its structure and a select commentary*. Roma : Abbazia S. Paolo, 1991.
- BUNGE Gabriel. *Evagrius Pontikos : Über die acht Gedanken*. Beuron : Beuronischer Kunstverlag, 2007.
- *Evagrius Pontikos : Briefe aus der Wüste*. Trier : Paulinus, 1986.
- SINKEWICZ Robert Edward. *Evagrius of Pontus : The Greek Ascetic Corpus*. New York : Oxford University Press, 2003.

PATROLOGIE GRECQUE (AUTRE)

- ANTIOCHUS DE SAINT-SABBAS. *Homilia 26*. In *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*. Vol. 89 (1513-1516). Paris : Migne, 1865.
- ATHANASE (Saint). *Vie d'Antoine*. Éd. G. J. M. BARTELINK. Paris : Cerf, 1994. SC N° 400.
- Basile de Césarée (Saint). *Les règles monastiques*. Trad. Léon LÈBE. Denée : Abbaye de Maredsous, 1969.

- *Regulae fusius tractae*. In *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*. Vol. 31. Paris : Migne, 1857.
- CLIMACQUE Jean (Saint). *L'échelle sainte*. 2^e éd. revue et corrigée, trad. P. Placide DESEILLE. Bégrolles-en-Mauges : Abbaye de Bellefontaine, 1987. SO N°24.
- *Scala Paradisi*. In *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*. Vol. 88. Paris : Migne, 1864.
- CYRILLE D'ALEXANDRIE. *Homilia paschalis*. In *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*. Vol. 77. Paris : Migne, 1864.
- DAMASCÈNE Jean (Saint). *De fide orthodoxa*. In *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*. Vol. 94. Paris : Migne, 1864.
- *De octo spiritibus nequitiae*. In *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*. Vol. 95. Paris : Migne, 1864.
- DIADOQUE DE PHOTICÉ. *Œuvres spirituelles*. Éd. E. DES PLACES. Paris : Cerf, 1955. SC N°5bis.
- GRÉGOIRE DE NAZIANZE. *Carmina moralia*. In *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*. Vol. 37. Paris : Migne, 1857.
- GUY Jean-Claude (éd.). *Les Apophtegmes des Pères du désert : collection systématique*, t. 1 (Chapitres I-IX), t. 3 (Chapitres XVII-XXI). Paris : Cerf, 1993 et 2005. SC N°387 et 498.
- ISAAC DE NINIVE. *Œuvres spirituelles*. Trad. J. TOURAILLE. Paris : Desclée de Brouwer, 1981.
- MAXIME LE CONFESSEUR. *Centuries sur la Charité*. Trad. J. PEGON. Paris : Cerf, 2006. SC N°9.
- *Centuriae de caritate*. In *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*. Vol. 90. Paris : Migne, 1860.
- ORIGÈNE. *Homélies sur S. Luc*. Éd. et trad. H. CROUZEL, F. FOURNIER, P. PÉRICHON. Paris : Cerf, 1962. SC N°87.
- PALLADE. *Histoire Lausiaque*. Éd. et trad. A. LUCOT. Paris : Picard et fils, 1912.
- RÉGNAULT Lucien (éd.). *Les Sentences des Pères du désert : troisième recueil et tables*. Sablé-sur-Sarthe : Abbaye Saint-Pierre-de-Solesmes, 1976.
- SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEEN. *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*. Trad. J. DARROUZÈS. Paris : Cerf, 1958. SC N°51.
- *Chapitres pratiques et théologiques*. In *Philocalie des Pères nephtiques*, t. 5. Bégrolles-en-Mauges : Abbaye de Bellefontaine, 1984.
- *Capita practica et theologica*. In *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*. Vol. 120. Paris : Migne, 1864.

THALASSIUS ABBAS. *Centuriae*. In *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*. Vol. 91. Paris : Migne, 1863.

PATROLOGIE LATINE

AELRED DE RIEVAULX. *La vie de recluse. La prière pastorale*. Éd. C. DUMONT. Cerf, Paris, 1961. SC N°76.

— *Homélies sur les fardeaux*. Éd. et trad. P.-Y. EMERY. Oka : Abbaye Cistercienne Notre-Dame-du-Lac, 2006.

— *Sermo XV De oneribus*. In *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*. Vol. 195. Paris : Migne, 1853.

— *Le miroir de la charité*. Éd. et trad. C. DUMONT, G. de Briey. Bégrolles-en-Mauges : Abbaye de Bellefontaine, 1992. Coll. « Vie monastique », N°27.

— *Speculum caritatis*. In *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*. Vol. 195. Paris : Migne, 1853.

— *Sermones inediti B. Aelredi abbatis Rievallensis*. Éd. C. H. TALBOT. Rome : Éditions cisterciennes, 1952.

ALBERT LE GRAND. *Commentarium in quattuor libros Sententiarum*. In *Alberti Magni Opera Omnia*. Vol. 27. Éd. Auguste BORGNET. Paris : Vivès, 1894.

ALCUIN. *De virtutibus et vitiis liber : ad Widonem Comitem*. In *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*. Vol. 101. Paris : Migne, 1853.

BENOÎT DE NURSIE (Saint). *La Règle de Saint Benoît*, t. 2 (ch. VIII-LXXIII). Trad. A. DE VOGÜE. Paris : Cerf, 1972. SC N° 182.

— *Regula commentata*. In *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*. Vol. 66. Paris : Migne, 1847.

BERNARD DE CLARIVAUX (Saint). *Sermons sur le Cantique*, t. 1 (1-15), t. 2 (16-32). Trad. P. VERDEYEN et R. FASSETTA. Paris : Cerf, 1996 et 1998. SC N°414 et 431.

— *Sermon XII sur le psaume XC, Qui habitat*. In *Œuvres complètes*, t. 3. Trad. par l'abbé CHARPENTIER. Paris : Vivès, 1867.

— *Sermo XII in psalmum XC, Qui habitat*. In *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*. Vol. 183. Paris : Migne, 1862.

BONAVENTURE (Saint). *Breviloquium*. Vol. 3, *La corruption du péché*. Texte latin de l'édition Quaracchi et trad. par les Pères du Collège Saint-Bonaventure. Paris : éd. franciscaines, 1967.

— *De la vie parfaite*. In *Œuvres spirituelles de saint Bonaventure*. Vol. 2. Trad. Jean DE DIEU. Paris : Librairie Saint François, 1931.

- *De perfectione vitae ad sorores*. In *S. Bonaventurae Opera Omnia*. Vol. 12. Éd. A. C. PELTIER. Paris : Vivès, 1868.
- *De perfectione vitae ad sorores*. In *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae opera omnia*. Vol. 8. Quaracchi : Collegium S. Bonaventurae, 1899.
- (Ps. Bernard de Clairvaux) *La vigne mystique*. In *Œuvres complètes de saint Bernard*. Vol. 6. Trad. par l'abbé CHARPENTIER. Paris : Vivès, 1865.
- *Vitis mystica*. In *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae opera omnia*. Vol. 8. Quaracchi : Collegium S. Bonaventurae, 1899.
- CASSIEN Jean (Saint). *Conférences*, t. 1 (I-VII), t. 2 (VIII-XVII), t. 3 (XVIII-XXIV). Éd. Eugène PICHÉRY. Paris : Cerf, 1955, 1958, 1959. SC N° 42bis, 54, 64.
- *Institutions cénobitiques*. Éd. Jean-Claude GUY. 2^e éd. rev. et corr. Paris : Cerf, 2001. SC N° 109.
- DAVID D'AUGSBOURG. *De exterioris et interioris hominis compositione : secundum triplicem statum incipientium, proficientium et perfectorum*. Quaracchi : Collegium S. Bonaventurae, 1899.
- (Ps. Bonaventure) *De profectu religiosorum*. In *S. Bonaventurae Opera Omnia*. Vol. 12. Éd. A. C. PELTIER. Paris : Vivès, 1868.
- *De l'avancement spirituel des religieux*. In *Œuvres spirituelles de S. Bonaventure*. Vol. 6. Trad. par l'abbé BERTHAUMIER. Paris : Vivès, 1855.
- GRÉGOIRE LE GRAND (Saint). *Morales sur Job*. Sixième partie (Livres XXX-XXXII). Éd. M. ADRIAEN et A. DE VOGÜÉ, trad. par les Moniales de Notre-Dame de Wisques. Paris : Cerf, 2009. SC N° 525.
- HUGUES DE SAINT-VICTOR. *De sacramentis fidei Christianae*. In *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*. Vol. 176. Paris : Migne, 1880.
- ISIDORE DE SÉVILLE. *Differentiae*. In *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*. Vol. 83. Paris : Migne, 1862.
- *Sententiae*. In *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*. Vol. 83. Paris : Migne, 1862.
- ISAAC DE L'ÉTOILE. *Sermons*. Vol. 1 (1-17), Vol. 2 (18-39), Vol. 3 (40-55). Éd. et trad. G. SALET. Paris : Cerf, 1967, 1974, 1987. SC N°130, 207, 339.
- JONAS D'ORLÉANS. *De institutione laicali*. In *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*. Vol. 106. Paris : Migne, 1864.
- LOMBARD Pierre. *Sententiae*. In *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*. Vol. 192. Paris : Migne, 1855.

- PEYRAUT Guillaume. « *De acedia* ». In *Summa de vitiis et virtutibus* [en ligne]. Siegfried WENZEL (dir.). *The Peraldus Project*. University of Pennsylvania. Chemin d'accès : <http://www.unc.edu/~swenzel/peraldus.html>
- RABAN MAUR. *De ecclesiastica disciplina*. In *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*. Vol. 112. Paris : Migne, 1852.
- THÉODULF D'ORLÉANS. *Capitulare ad eosdem*. In *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*. Vol. 105. Paris : Migne, 1864.
- *Capitula ad presbyteros parochiae suae*. In *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*. Vol. 105. Paris : Migne, 1864.
- THOMAS D'AQUIN (Saint). *Questions disputées sur le mal (De Malo)*. Éd. de la Commission Léonine, trad. par les moines de Fontgombault. Paris : Nouvelles Éditions Latines, 1992.
- *Somme théologique*, t. 2 (IIa-Iae), t. 3 (IIa-IIae). Paris : Cerf, 1984 et 1985.

TEXTES CHRÉTIENS (AUTRES)

- Bible de Jérusalem*. Trad. sous la direction de l'École biblique de Jérusalem. Nouvelle éd. rev. et augm. Paris : Cerf, 2000.
- Traduction Œcuménique de la Bible*. Nouvelle éd. mise à jour. Paris : Cerf, 2004.
- HERMAS. *Le Pasteur*. Éd. Robert Joly. Réimpression corrigée de la 2^e éd. Paris : Cerf, 1986. SC N°53bis.
- JEAN DE LA CROIX (Saint). *La Nuit obscure*. In *Œuvres complètes*, t. 4. Éd. Dominique POIROT, trad. Marie DU SAINT-SACREMENT. Paris : Cerf, 1982.

PHILOSOPHIE

- HEIDEGGER Martin. *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde – finitude – solitude*. Trad. Daniel PANIS. Paris : Gallimard, 1992.
- *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. Gesamtausgabe. II (Vorlesungen 1919-1944). Band 29/30*. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1983.
- *Être et temps*. Trad. Emmanuel MARTINEAU. Paris : Authentica, 1985.

- *Sein und Zeit. Gesamtausgabe*. I (Abteilung : Veröffentlichte Schriften 1910-1976). Band 2. Frankfurt Am Main : Klostermann, 1977.
- *Qu'est-ce que la métaphysique ? Conférence de 1929*. Trad. Roger MUNIER. In Michel HAAR (dir.). *Martin Heidegger*. Paris : L'Herne, 1983. Cahier N°45, p. 47-58.
- *Was ist Metaphysik ? (1929)*. *Gesamtausgabe*. I, Band 9, *Wegmarken*. Frankfurt Am Main : Klostermann, 1976. (p. 103-122).

KIERKEGAARD Søren. *L'Alternative, première partie*, « Les stades immédiats de l'eros ». In *Œuvres complètes*, t. 3. Éd. Jean BRUN, trad. Paul-Henri TISSEAU et Else-Marie JACQUET-TISSEAU. Paris : Orante, 1970.

- *L'Alternative, deuxième partie*, « L'équilibre de l'esthétique et de l'éthique dans la formation de la personnalité ». In *Œuvres complètes*, t. 4. Éd. J. BRUN, trad. P.-H. TISSEAU et E.-M. JACQUET-TISSEAU. Paris : Orante, 1970.
- *La Maladie à la mort*. In *Œuvres complètes*, t. 16. Éd. J. Brun, trad. P.-H. TISSEAU et E. M. JACQUET-TISSEAU. Paris : Orante, 1971.
- *Miettes philosophiques. Le concept de l'angoisse. Traité du désespoir*. Trad. Knud FERLOV et J.-J. GATEAU. Paris : Gallimard, 1990 (Tel).
- *Ou bien... ou bien. La reprise. Stades sur le chemin de la vie. La Maladie à la mort*. Trad. P.-H. TISSEAU. Paris : Robert Laffont, 1993 (coll. Bouquins).

DRU Alexander (éd.). *The soul of Kierkegaard: selections from his Journal*. Mineola : Dover Publications, 2003.

PASCAL Blaise. *Œuvres complètes*, éd. Louis Lafuma. Paris : Seuil, 1993.

- *Pensées*, éd. P. SELLIER et G. FERREYROLLES. Paris : Librairie Générale Française, 2000. Le Livre de Poche.
- *Entretien avec M. de Sacy sur Epictète et Montaigne : original inédit*. Éd. P. MENGOTTI-THOUVENIN et J. MESNARD. Paris : Desclée De Brouwer, 1994.
- *Édition électronique des Pensées de Pascal [en ligne]*. Éd. Dominique DESCOTES et Gilles PROUST. Centre Régional des Ressources Informatiques (CRRI) – PRES Clermont Université, juin 2011. Chemin d'accès : <http://www.penseesdepascal.fr/>

LITTÉRATURE

BAUDELAIRE Charles. *Écrits intimes. Fusées, Mon coeur mis à nu, Carnet, Correspondance*. Paris : Point du jour, 1946.

DANTE. *La Divine Comédie. L'enfer*. Éd. bilingue, trad. Jacqueline RISSET. Paris : Flammarion, 1992.

HUXLEY Aldous. *On the margin, notes and essays*. London : Chatto and Windus, 1971.

KUNDERA Milan. *L'insoutenable légèreté de l'être*. Paris : Gallimard, 1984.

MUSIL Robert. *L'Homme sans qualités*, t. 1. Trad. Philippe JACCOTTET. Paris : Seuil, 1995.

PÉTRARQUE. *Mon secret*. Trad. François DUPUIGRENET DESROUSSILLES. Paris : Rivages, 1991.

SOURCES SECONDAIRES

ÉTUDES PATRISTIQUES

- BARDY G. « *Acedia* ». In *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Histoire et doctrine*. Vol. 1. Paris : Beauchesne, 1937.
- « *Apathéia* ». In *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Histoire et doctrine*. Vol. 1. Paris : Beauchesne, 1937.
- BUNGE Gabriel. *Akèdia : la doctrine spirituelle d'Évagre le Pontique sur l'acédie*. Traduit de l'allemand par A. DE VOGÜE. Bégrolles-en-Mauges : Abbaye de Bellefontaine, 1991/2007. SO N°52.
- *Paternité spirituelle : la gnose chrétienne chez Évagre le Pontique*. Bégrolles-en-Mauges : Abbaye de Bellefontaine, 1994. SO N°61.
- DESEILLE Placide. *L'évangile au désert, des premiers moines à saint Bernard*. Paris : Cerf, 1965.
- DORVAL Gilles, HARL Marguerite, MUNNICH Olivier. *La Bible grecque des Septante : du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*. Paris : Cerf, 1994.
- GUILLAUMONT Antoine. *Aux origines du monachisme chrétien : pour une phénoménologie du monachisme*. Bégrolles-en-Mauges : Abbaye de Bellefontaine, 1979. SO N°30.
- *Un philosophe au désert : Évagre le Pontique*. Paris : Vrin, 2004.
- *Les « Képhalaia Gnostica » d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*. Paris : Seuil, 1962.
- « La conception du désert chez les moines d'Égypte ». *Revue de l'histoire des religions*, 1975, vol. 188, N°1.
- « La vision de l'intellect par lui-même dans la mystique évangélique ». In *Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien*. Bégrolles-en-Mauge : Abbaye de Bellefontaine, 1996 (SO N°66), p. 143-150.
- LARCHET Jean-Claude. *Thérapeutique des maladies spirituelles : une introduction à la tradition ascétique de l'Église orthodoxe*. Paris : Cerf, 2000.
- LOT-BORODINE Myrrha. « L'aridité ou *siccitas* dans l'Antiquité chrétienne ». *Études carmélitaines*, octobre 1937, N°22, Vol. 2, p. 191-205.

MIQUEL Pierre. Le vocabulaire de l'expérience spirituelle dans la tradition patristique grecque : du IV^e au XIV^e siècle. Paris : Beauchesne, 1991.

RÉGNAULT Lucien. *La vie quotidienne des Pères du désert en Egypte au IV^e siècle*. Paris : Hachette, 1990.

LANGUE GRECQUE

CHANTRAINE Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris : Klincksieck, 1968.

LIDDELL Henry George, SCOTT Robert. *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented by Henry JONES. Oxford : Clarendon Press, 1940. In CRANE Gregory G. (dir.). *The Perseus Digital Library* [en ligne]. Medford : Tufts University (Department of the Classics), 1995. Chemin d'accès : <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057>>

ACÉDIE, MÉLANCOLIE, ENNUI, DÉPRESSION

AGAMBEN Giorgio. *Stanze : parole et fantasme dans la culture occidentale*. Trad. Yves HERSANT. Paris : Payot, 1994.

BLOOMFIELD Morton Wilfred. *The seven deadly sins*. East Lansing : Michigan State College Press, 1952.

BRAGUE Rémi. « L'image et l'acédie ». *Revue Thomiste*, avril-juin 1985, t. 85, N°2, p. 197-228.

BRIERRE DE BOISMONT Alexandre. *Du suicide et de la folie suicide*. Édition revue et augmentée. Paris : Germer Baillière, 1865.

CASAGRANDE Carla, VECCHIO Silvana. *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*. Traduit de l'italien par Pierre-Emmanuel DAUZAT. Paris : Aubier, 2003.

CHABERT Catherine, KAE René, et al. *Figures de la dépression*. Paris : Dunod, 2005.

CHARBONNEAU Georges, GRANGER Bernard. (dir.) *Phénoménologie des sentiments corporels*. Vol. 1, *Douleur, souffrance, dépression*. Vol. 2, *Fatigue, lassitude, ennui*. Actes de la 5^e Conférence internationale de philosophie et psychiatrie, Paris, 28-30 juin 2001. Puteaux : Le Cercle Herméneutique, 2003.

- CHRÉTIEN Jean-Louis. *De la fatigue*. Paris : Minuit, 1996.
- CLAIR Jean (dir.). *Mélancolie : Génie et folie en Occident*. Paris : Gallimard, 2008.
- DANCY Jonathan. *Moral Reasons*. Oxford : Blackwell Publishers, 1993.
- FORTHOMME Bernard. *De l'acédie monastique à l'anxio-dépression. Histoire philosophique de la transformation d'un vice en pathologie*. Paris : Synthélabo, 2000.
- « La dépression, l'acédie, la mélancolie et l'ennui » [en ligne]. Lettre adressée au Dr Georges CHARBONNEAU, le 6 mai 2001. Paris/Argenteuil : Le Cercle Herméneutique, 2001. Chemin d'accès : <http://www.bernard-forthomme.com/pages/psychologie/acedie%20.pdf>
- « Phénoménologie romanesque de l'acédie. Le dandy et le bohème : deux figures modernes de l'acédie » [en ligne]. Paris : 2001. Chemin d'accès : <http://www.bernard-forthomme.com/pages/psychologie/Dandysme.pdf>
- FREUD Sigmund. *Deuil et mélancolie*. In *Métapsychologie*. Trad. J.-B. Pontalis et J. Laplanche. Paris : Gallimard, 1986.
- GOOD Byron J., KLEINMAN Arthur. *Culture and Depression : Studies in the Anthropology and Cross-Cultural Psychiatry of Affect and Disorder*. Berkeley : University of California Press, 1986.
- GUARDINI Romano. *De la mélancolie*. Trad. Jeanne ANCELET-HUSTACHE. Paris : Éd. du Seuil, 1992.
- HAMONIC Thierry-Marie. « L'ennui spirituel ou l'acédie chez Saint Thomas d'Aquin ». In NORDON Didier (dir.). *L'ennui. Féconde mélancolie*. Paris : Autrement, 1998.
- HERSANT Yves. *Mélancolies : de l'Antiquité au XX^e siècle*. Paris : Robert Laffont, 2005.
- HUGUET Michèle. *L'ennui et ses discours*. Paris : P.U.F., 1984.
- HURTIG Kent Ingvar. « Internalism and Accidie ». *Philosophical Studies : An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, June 2006, Vol. 129, N° 3.
- JACKSON Stanley W. *Melancholia and depression : From hippocratic times to modern times*. New Haven : Yale University Press, 1986.
- JEANMART Gaëlle. « Acédie et conscience intime du temps ». *Bulletin d'analyse phénoménologique* [en ligne], 2006, Vol. 2, N°1. Accessible sur le site PoPuPS (Portail de Publication de Périodiques Scientifiques), à l'adresse : <http://popups.ulg.ac.be/bap/document.php?id=126>

- KLIBANSKY Raymond, PANOFKY Erwin, SAXL Fritz. *Saturne et la mélancolie. Études historiques et philosophiques : nature, religion, médecine et art.* Trad. F. DURAND-BOGAERT et L. EVRARD. Paris : Gallimard, 1989.
- KUHN Reinhard. *The Demon of Noontide : Ennui in Western Literature.* Princeton : Princeton University Press, 1976.
- LAMBOTTE Marie-Claire. *Le discours mélancolique : de la phénoménologie à la métapsychologie.* Paris : Anthropos, 2003.
- *Esthétique de la mélancolie.* Paris : Aubier, 1984.
- LARUE Anne. *L'Autre Mélancolie : acedia, ou les chambres de l'esprit.* Paris : Hermann, 2001.
- « À rebours, roman de la chute acédiaste ? ». *Joris-Karl Huysmans, études réunies par Marc SMEETS.* Amsterdam/New York : Rodopi, 2003.
- LUCIANI-ZIDANE Lucrèce. *L'acédie, le vice de forme du Christianisme : de saint Paul à Lacan.* Paris : Cerf, 2009.
- NABERT Nathalie (dir.). *Tristesse, acédie et médecine des âmes dans la tradition monastique et cartusienne.* Actes du colloque international tenu à l'Institut Catholique de Paris le 17 mars 2005. Paris : Beauchesne, 2005.
- TARDIEU Emile. *L'ennui, étude psychologique.* Paris : F. Alcan, 1903.
- TOOHEY Peter. *Melancholy, Love, and Time : Boundaries of the Self in Ancient Literature.* Ann Arbor : University of Michigan Press, 2004.
- WENZEL Siegfried. *The Sin of Sloth : acedia in Medieval Thought and Literature.* Chapel Hill : University of North Carolina press, 1967.
- « Acedia, 700-1200 ». *Traditio* N°22, 1966.

COMMENTAIRES

- ADORNO Theodor W. *Kierkegaard : construction de l'esthétique.* Trad. Éliane ESCOUBAS. Paris : Payot, 1995.
- Bord André. *Pascal et Jean de la Croix.* Paris : Beauchesne, 1987.
- Clair André. *Kierkegaard : penser le singulier.* Paris : Cerf, 1993.
- *Kierkegaard : existence et éthique.* Paris : P.U.F., 1997.
- DESCOTES Dominique (dir.) *Pascal, auteur spirituel.* Textes issus de trois colloques organisés à Clermont-Ferrand entre 2000

- et 2005 par le CIBP (Centre International Blaise Pascal). Paris : Champion, 2006.
- ERNST Pol. *Approches pascaliennes : l'unité et le mouvement, le sens et la fonction de chacune des vingt-sept liasses titrées*. Préface de Jean Mesnard. Gembloux : Duculot, 1970.
- FRANCK Didier. *Heidegger et le Christianisme. L'explication silencieuse*. Paris : P.U.F., 2004.
- GOUHIER Henri. *Blaise Pascal : conversion et apologétique*. Paris : Vrin, 1986.
- KUHN Reinhard. « Le roi dépossédé : Pascal et l'ennui ». *The French Review*, avril 1969, Vol. 42, N° 5, p. 657-664.
- MARION Jean-Luc. *Réduction et donation : recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris : P.U.F., 1989.
- *Dieu sans l'être*. Paris : P.U.F., 2002.
- « L'angoisse et l'ennui. Pour interpréter *Was ist Metaphysik ?* ». *Archives de Philosophie*, t. 43, 1980, p. 121-146.
- MESNARD Jean. « Sur le terme et la notion de philautie ». In *La culture au XVII^e siècle. Enquêtes et synthèses*. Paris : Presses Universitaires de France, 1992, p. 48-66.
- « De la diversion au divertissement ». In *La culture au XVII^e siècle. Enquêtes et synthèses*. Paris : P.U.F., 1992, p. 67-73.
- « Pascal et le problème moral ». In *La culture au XVII^e siècle. Enquêtes et synthèses*. Paris : P.U.F., 1992, p. 355-362.
- « Pourquoi les Pensées de Pascal se présentent-elles sous forme de fragments ? » In *La culture au XVII^e siècle. Enquêtes et synthèses*. Paris : P.U.F., 1992, p. 363-370.
- « Pascal et le moi haïssable ». In *La culture au XVII^e siècle. Enquêtes et synthèses*. Paris : P.U.F., 1992, p. 405-413.
- « Au cœur de l'apologétique de Pascal : Dieu par Jésus-Christ ». In *La culture au XVII^e siècle. Enquêtes et synthèses*. Paris : P.U.F., 1992, p. 414-425.
- « Le thème des trois ordres dans l'organisation des *Pensées* de Pascal ». In *La culture au XVII^e siècle. Enquêtes et synthèses*. Paris : P.U.F., 1992, p. 462-484.
- OLMI Roberto, ROTH Marie-Louise (dir.). *Robert Musil*. Paris : L'Herne, 1981. Cahier N°41.
- PĂLĂȘAN Daniela. *L'ennui chez Pascal et l'acédie*. Cluj-Napoca : Eikon, 2005.
- PAUMEN Jean. *Trois rédemptions du moi : Pascal, Nietzsche, Proust*. Bruxelles : Ousia, 1997.
- SELLIER Philippe. *Pascal et saint Augustin*. Paris : Armand Colin, 1970.

Table des matières

| | |
|---|------------|
| PROLOGUE | 3 |
| ANNEXE ÉVAGRIENNE | 45 |
| ABRÉVIATIONS DES ŒUVRES..... | 45 |
| LIEUX DE L'AKÈDIA | 49 |
| I. MOMENT ÉVAGRIEN..... | 67 |
| 1 VENUE EN PRÉSENCE DE L'AKÈDIA..... | 68 |
| 1.1 ÉLÉMENTS CIRCONSTANCIELS..... | 68 |
| 1.2 CONTENU ET MANIFESTATIONS..... | 69 |
| 1.3 REMÈDES ET PRESCRIPTIONS..... | 73 |
| 2 QUÊTE DE L'ESSENCE MONDAINE DE L'AKÈDIA..... | 74 |
| 2.1 LA TENTATION ÉVAGRIENNE..... | 77 |
| 2.1.1 Tentation en pensée..... | 78 |
| 2.1.2 Fond passionnel des tentations | 80 |
| 2.1.3 Point de fuite de la doctrine ascétique : de l' <i>impassibilité</i> au lieu de Dieu | 83 |
| 2.2 LES HUIT TENTATIONS | 93 |
| 2.2.1 Division en huit et discernement | 93 |
| 2.2.2 Distinction des pensées du point de vue de l'objet | 99 |
| 2.2.2.1 Le problème de la tristesse | 101 |
| 2.3 LE PROBLÈME DE L'OBJET D'AKÈDIA..... | 104 |
| 2.3.1 Négativité et indétermination : le rien de l'acédie | 104 |
| 2.3.1.1 Interprétation théologique | 107 |
| 2.3.2 Tentative de renversement de l'akèdia | 114 |
| 2.3.2.1 La fausse piste de la paresse | 114 |
| 2.3.2.2 Indétermination et privation d'objet..... | 116 |
| 2.3.2.3 Ennui et préoccupation pratique | 117 |
| 2.3.3 Remontée à la racine | 119 |
| 3 RETOUR AU PHÉNOMÈNE..... | 123 |
| 3.1 CONTENU GÉNÉRAL ET MODES D'OCCURRENCE | 123 |

| | | |
|-------------|---|------------|
| 3.2 | TABLEAU DES MANIFESTATIONS..... | 124 |
| 3.2.1 | La tentation d'acédie..... | 125 |
| 3.2.1.1 | Relâchement (A) | 125 |
| 3.2.1.2 | Inquiétude (B)..... | 127 |
| 3.2.2 | Le péché d'acédie..... | 128 |
| 3.2.2.1 | Abattement (A')..... | 129 |
| 3.2.2.2 | Désertion (B')..... | 129 |
| 4 | LES ÉNIGMES DE L'ACÉDIE | 131 |
| 4.1 | ÉNIGMES RÉSOLUES : SENS DE LA NÉGLIGENCE ET DÉSAMORÇAGE DU <i>RIEN</i> DE L'ACÉDIE..... | 131 |
| 4.2 | ÉNIGMES INTENSIFIÉES : INSTABILITÉ, RUPTURE ET RADICALITÉ ACÉDIASTE..... | 133 |
| 5 | VERS LE DEVENIR EXISTENTIEL..... | 141 |
| 5.1 | LE PARI DU DOUBLE AFFRANCHISSEMENT | 141 |
| 5.2 | VERS L'ENNUI ET SOUS QUELLE FORME | 148 |
| II. | MOMENT PASCALIEN | 151 |
| 1 | DÉPLOIEMENT PASCALIEN DE L'ENNUI..... | 153 |
| 1.1 | L'ENNUI..... | 155 |
| 1.1.1 | Repos | 156 |
| 1.1.1.1 | Le repos insupportable..... | 156 |
| 1.1.1.2 | L'absence de mouvement | 160 |
| 1.1.2 | Néant..... | 167 |
| 1.1.2.1 | Repos et sentiment de soi..... | 167 |
| 1.1.2.2 | Sentiment de soi comme néant | 170 |
| 1.1.3 | Ennui..... | 178 |
| 1.1.3.1 | Foyer de la dissonance : horizon théologique et mélancolique de l'ennui | 180 |
| 1.1.3.2 | Conclusion générale sur l'ennui..... | 184 |
| 1.2 | LE DIVERTISSEMENT..... | 185 |
| 1.2.1 | Négativité du divertissement : stratégie de diversion..... | 185 |
| 1.2.1.1 | Digression pascalienne non-assumée : la négligence..... | 190 |
| 1.2.1.1.1 | Limite du deuxième ordre..... | 197 |
| 1.2.2 | Instabilité : le mouvement perpétuel | 204 |
| 1.2.2.1 | Foyer de la dissonance : horizon théologique du divertissement.... | 210 |
| 2 | AU-DELÀ DE PASCAL..... | 217 |
| III. | MOMENT HEIDEGGÉRIEN | 227 |
| 1 | DÉPLOIEMENT HEIDEGGÉRIEN DE L'ENNUI | 231 |
| 1.1 | LE DEVENIR PROFOND OU LES TROIS FORMES DE L'ENNUI..... | 233 |
| 1.1.1 | La première forme de l'ennui, <i>être ennuyé par quelque chose</i> | 239 |
| 1.1.2 | La deuxième forme de l'ennui, <i>s'ennuyer à quelque chose</i> | 250 |
| 1.1.3 | La troisième forme de l'ennui, <i>cela vous ennuie</i> | 270 |
| 1.2 | L'ENNUI PROFOND COMME TONALITÉ FONDAMENTALE DU DASEIN CONTEMPORAIN..... | 284 |
| 2 | RETOUR À L'ACÉDIE..... | 290 |
| 2.1 | CONSONANCES : <i>ÊTRE LAISSÉ VIDE</i> , PREMIER ET DEUXIÈME DEGRÉ | 291 |

| | | |
|--|--|------------|
| 2.2 | DISCORDANCES : ÊTRE TRAÎNÉ EN LONGUEUR ET TROISIÈME FORME..... | 296 |
| 2.3 | ÉLUCIDATION DES RAPPORTS ENTRE ENNUI ET ACÉDIE ET SORTIE DU CHAMP DE L'ENNUI | 301 |
| IV. MOMENT KIERKEGAARDIEN | | 305 |
| 1 | L'ALTERNATIVE | 308 |
| 1.1 | L'ESTHÉTICIEN SUPÉRIEUR..... | 308 |
| 1.2 | LE POINT DU PASSAGE À L'ÉTHIQUE ; REcul ET DANGERS | 332 |
| 1.3 | RETOUR AU PROBLÈME ACÉDIASTE ET TRANSITION VERS LE DÉSESPOIR..... | 344 |
| 2 | LA MALADIE À LA MORT..... | 350 |
| 2.1 | LE DÉSESPOIR QUI S'IGNORE (A)..... | 354 |
| 2.2 | LE DÉSESPOIR CONSCIENT (B) | 355 |
| 2.2.1 | Le désespoir qui ne veut pas être soi ou désespoir-faiblesse (α)..... | 356 |
| 2.2.1.1 | Le désespoir au sujet d'une chose terrestre (1) | 357 |
| 2.2.1.2 | Le désespoir de l'éternel ou au sujet de soi (2) | 361 |
| 2.2.2 | Le désespoir qui veut être soi ou désespoir-défi (β)..... | 364 |
| 2.2.2.1 | Moi actif : le <i>faiseur d'expériences</i> | 366 |
| 2.2.2.2 | Moi passif : le désespoir démoniaque | 368 |
| 3 | L'AMPLITUDE DU DEUXIÈME DEGRÉ | 372 |
| 3.1 | FIGURE AUXILIAIRE DANS LE SILLAGE DE KIERKEGAARD | 372 |
| 3.2 | CONTOURS ET LIGNES DYNAMIQUES DU DEUXIÈME DEGRÉ..... | 380 |
| ÉPILOGUE | | 387 |
| BIBLIOGRAPHIE | | 405 |